PERIODICALS

PER

BT

83.57

.R485

no.53-55

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 9 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr54depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

RAÍCES AFRO-ASIÁTICAS EN LA BIBLIA

MARICEL MENA LÓPEZ
NANCY CARDOSO PEREIRA
MARÍA CRISTINA VENTURA
SANDRO GALLAZZI
CLEMILDO A. DA SILVA
JOSÉ LUIZ IZIDORO
DIANA ROCCO TEDESCO

Ribla

54

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Venezuela)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadora de este número

Maricel Mena López, Cra. 5 # 39-00, Edif. Pedro Arrupe, s.j., Bogotá, Colombia.
E-mail: mmena@puj.edu.co

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	América:	US$	18
(Tres números al año)	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR

LIBRARY OF PRINCETON

JUN - 5 2007

THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 54

Raíces afro-asiáticas en la Biblia

QUITO, ECUADOR

2006/2

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2006

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

MARICEL MENA LÓPEZ. *Presentación* 5

NANCY CARDOSO PEREIRA – *Las raíces afro-asiáticas de la Biblia hebrea: ¿Disfraz académico o corriente esotérica?* 7

MARICEL MENA LÓPEZ – *Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericanas* 17

MARICEL MENA LÓPEZ. *La Herencia de las Diosas - Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica* 34

MARIA CRISTINA VENTURA. *Un Cuchita habla ¡como el Dios del profeta! Una lectura de Jr 38,7-13* 48

SANDRO GALLAZZI. *Elefantina – Memoria de "otro" culto* 55

CLEMILDO ANACLETO DA SILVA. *Simón de Cirene, ¿un judío africano? - Una historia de intolerancia* 67

JOSÉ LUIZ IZIDORO. *Cristianismo etíope: construcción de un intercambio étnico-cristiano que se evidencia en el relato de Hechos de los apóstoles 8,26-40* 75

DIANA ROCCO TEDESCO. *Características del cristianismo africano* 86

Reseñas

— José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso - Curso sistemático de teología popular*, Quito: Editorial Abya Yala, 2005, 389p. 94

— Neuenfeldt Elaine Gleci. *Prácticas y experiencias religiosas de mujeres en el Antiguo Israel: Un estudio a partir de Ez 8. 14-15 y 13. 17-23.* Tesis doctoral presentada en el Instituto de Postgrados en Teología de la Escuela Superior de Teología, San Leopoldo, 2004. 95

— Izidoro, José Luis. *Cristianismo etíope a partir de la experiencia étnica, narrada en He 8,26-40*, Disertación de maestría presentada en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Facultad de Filosofía y de Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de Sao Paulo, 2005. 97

Presentación

En la reunión anual de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla 2004, se nos planteó el desafío de organizar un número además de bonito, inédito, referente a los estudios bíblicos latino-americanos, intitulado "Raíces afro-asiáticas en la Biblia"; y a la vez destacar sus posibles influencias socio-culturales y religiosas que contribuyeron en la formación de la cultura judaica y cristiana. Tornando visibles los mecanismos de exclusión y marginación promovidos en los diferentes contextos históricos y en la historia de la interpretación.

Este número busca ampliar el horizonte de comprensión del Oriente Medio Antiguo, a partir de la inclusión de los pueblos de origen afro-asiático (Egipto, Cuch o Etiopia, Sabá) en la constitución de la tradición cristiana. De este modo queremos rescatar los textos bíblicos de su unilateral interpretación occidental que negligencia la participación activa del África en el imaginario israelita y cristiano. Partamos entonces, de la constatación de que hay una participación activa y constante del mundo africano en las experiencias antropológicas del Israel bíblico y post- bíblico. Cuando solamente se ve la historia del pueblo de Israel y de Judá a partir de ópticas occidentales, se deja de considerar al África como una de las perspectivas culturales y religiosas para la comprensión de Palestina.

Con este número las y los biblistas Latino-americanos, asumimos el desafío de un estudio comprometido con la pluralidad de las voces que a lo largo del continente proclaman su derecho de ser y existir. En este sentido, el estudio de las raíces afro en la Biblia está inserto en el marco de las luchas libertarias en el continente. Se inscribe en la perspectiva de un quiebre de paradigmas en los estudios biblico-exegéticos que durante mucho tiempo en nombre de la "cientificidad académica" supuestamente neutral, priorizó textos y culturas del mundo semita occidental, mirando así la historia bíblica desde una sola perspectiva. La inclusión de los pueblos africanos en los estudios exegéticos e hermenéuticos latino-americanos en cierta medida, pretende ayudar en la reparación de una deuda histórica que la academia euro-céntrica de la cual bebimos tiene con estos pueblos hermanos que siempre estuvieron a los márgenes de la oficialidad.

Concientes de los peligros existentes en la presentación de una historia linear, presentamos en un primer momento dos textos que nos hablan de la necesidad de la inclusión del discurso afro-asiático y del imaginario egipcio en el mundo académico occidental. En seguida presentamos diversos estudios que van más allá de los diferentes períodos bíblicos, empezando por el período monárquico hasta la expansión del cristianismo africano en la patrística. Algunos de los estudios son dedicados a textos específicos, debido a la relevancia de éstos en la lectura hermenéutica latino-americana y caribeña en la óptica de la negritud. Éstos textos no se convierten en un objetivo último, pues estamos concientes de que caminamos por un basto campo que necesita ser abordado de manera seria y sistemática

El sentido de este número de Ribla sobre las RAÍCES AFRO-ASIÁTICAS, está no solamente en la novedad de la temática en América Latina, sino en las perspectivas y enfoques de los contenidos propios de cada artículo. El primer de ellos, es de Nancy Cardoso Pereira , que debate en torno a la pregunta ¿quién puede hacer historia antigua? Motivada por las provocaciones hechas por el profesor Flamarion al respecto de la legitimidad del "logos", es decir, la racionalidad, en detrimento de la "manía" de aquellos grupos inscritos en procesos identitarios.

El segundo de Maricel Mena López , es un texto síntesis de los contenidos abordados en la reunión de Ribla de 2004, en el cual somos invitados e invitadas a saborear los contenidos y debates que fueron realizados en esa reunión tan importante e interesante porque se trata de un estudio y reflexión.

En el tercer texto Mariciel Mena López nos invita a reflexionar a partir del estudio del legado de la diosas de origen afro-asiáticas en el período de la monarquia unida a Salomón. Según esta autora, las mujeres diosas han dejado un legado importante para la comprensión de la sabiduría israelita.

Maria Cristina Ventura (Tirsa), nos llama a escuchar la voz de Ebemelek, el cuchita, que actúa a favor de la vida del profeta Jeremías en el período del cerco y caída de Jerusalén por el poder babilónico en Jr.38,7- 13. Sandro Gallazzi, cierra la sesión de textos del Primer Testamento con un importante estudio sobre la comunidad judaíca de Elefantina, ubicada entre Egipsto y Nubia, en el período del post exílio. Esta investigación es importante para el estudio del monoteísmo sadocita del Segundo templo.

Después viene dos textos que toman textos específicos del Segundo Testamento. Clemildo Anacleto da Silva, destaca la presencia afro en el Evangelio de Marco. El autor hace su análisis a partir de la historia de Simeón de Cirene relatada en Mc 15,21. José Luiz Izidoro, por su parte abre un horizonte de las experiencias cristianas a otros pueblos y naciones, desde la construcción de un intercambio étnico-cristiano, representados en la perícopa de Hechos 8,26-40 en la figura del Etíope eunuco y Felipe. Finalmente Diana Rocco Tudesco nos presenta un estudio sobre las característica del cristianismo y del cisma africano conocido como dogmatismo en el clima de la universalidad del imperio romano.

Ribla nos ofrece una vez más, la oportunidad de interrogarnos , analizarnos y comprendernos a partir de temas cruciales para el mundo bíblico-exegético y particularmente para las comunidades que a lo largo del continente exigen justicia e inclusión. La invitación ahora es para que nos dejemos sorprender con el color, la belleza y textura de este pueblo negro... ¡Una buena lectura!

Maricel Mena López

Las raíces afro-asiáticas de la Biblia hebrea ¿Disfraz académico o corriente esotérica?[1]

Despertai-vos Para
Cultura Egipicia no Brazil
Em Vez de cabelos Trançados
Veremos turbantes de Tucamom

E nas Cabeças
Enchei-se De Liberdade
O Povo Negro Pede Igualdade
Deixando De Lado As Separações

(Faraó, divinidade do Egito – Olodum)

Resumen
Son muchas las críticas que ha suscitado en el mundo académico contemporáneo las investigaciones sobre el imaginario egipcio, liderados por los *black studies*. En este artículo, la autora, a partir de la crítica de Ciro Flamarion se propone demostrar cómo lo que este autor llama egiptomanía no es más que una violencia de clase del modelo de ciencia y de historia de dominio occidental.

Abstract
They are many critics that has been raising in the academic contemporary world the researches on the imaginary Egyptian led by the black studies. In this article, the author starting from Ciro Flamaron's critic intends as demonstrate as that author call egiptmany is not more than a violence of class of the model of science and history of western dominance.

El prof. Ciro Flamarion Cardoso en el artículo "*El Faraón Akhenaton y nuestros contemporáneos*"[2] presenta críticamente diversas modalidades de presencia del imaginario egipcio en la actualidad. De modo especial, el artículo se dedica a identificar algunos núcleos de apropiación de estudios del Egipto antiguo y sus motivaciones políticas y culturales que –según el autor-comprometen el ámbito de los escritos *seriamente escritos*.

El autor localiza de modo prioritario dos tendencias de egiptomanía:"*La egiptomanía disfrazada de estudio académico: el ejemplo del Faraón Akhenaton por los Black Studies de los Estados Unidos*" y "*Akhenaton y algunas de las corrientes esotéricas contemporáneas*". La distinción exigida aquí es la de diferenciar "egiptología" de "egiptomanía". En cuanto a la egiptología es académica y usa "orgánicamente" las normas de las obras genuinamente de especialistas, la "egiptomanía" nada más es de lo que una vinculación aparente con el carácter académico y especializado, situándose en la "*superficie de las normas habitualmente empleadas*, evidentemente por los especialistas auténticos".

El problema estaría en el compromiso de los *estudios de la egiptomanía* con los usos destinados al mundo contemporáneo.

---

[1] Esta reflexión fue colectivamente construida en el grupo de investigación "Religión y Corporeidad" del Instituto Porto Alegre, con la participación de la alumna Magali de Rossi, a quien agradezco por la lectura atenta.
[2] http://www.pucrs.br/eventos/orienteantigo/jornadas/farao.pdf

"En un contexto de estos el estudio del antiguo Egipto es un medio para un fin importando muy poco por sí mismo...los criterios académicos van para el espacio y nos encontramos plenamente en el interior de la egiptomanía".

La crítica del Prof. Flamarion –que no debe ser subestimada por cuenta de su reconocida contribución a los estudios de la historia en el Brasil- podría ser estimulante y desafiadora en la perspectiva de la lectura bíblica latino-americana y sus relaciones con el estudio de las historias y literaturas de la antigüedad, si no fuese por algunos problemas metodológicos que merecen ser señalados.

No quiero esconderme en las posibles críticas a un proyecto de relectura de las raíces afro-asiáticas de la Biblia Hebrea, pero asumo que los cuestionamientos levantados me ofrecerán una síntesis de las dudas en el desarrollo de este ejercicio, fruto del trabajo y del desafío de teólogos y teólogas afro-latino-americanos/as que se expresó en la reunión de Ribla, en São Leopoldo, 2004.

Entre lo que es disfraz y lo que es auténtico, entre el Egipto-por-sí-mismo y el Egipto-medio-para-un-fin, entre la corriente esotérica y el estudio académico, entre la voluntad-de-descender y los especialistas-auténticos, acepto el desafío de este Ribla y pido permiso para iniciar con algunas cuestiones metodológicas, expresión del carácter aprendiz y provisional de mi reflexión.

La tensión entre lo que sería un estudio-académico de la Biblia y las otras lecturas tenidas (también entre los biblistas y teólogos) como corrientes-esotéricas puede ser percibida en la trayectoria de Ribla, en los encuentros anuales y en las oscilaciones editoriales de número tras número. En un consenso no discutido, Ribla viene acogiendo exégesis *seriamente escritas y apropiaciones proto-históricas (genealogías, sentido metafórico, hagiografía y mitología)*- haciendo uso de las expresiones del Prof. Flamarion. También los proyectos de una hermenéutica feminista latino-americana vienen siendo criticados como ciencia-ruín o literatura-exótica.

La doble pertenencia de Ribla, su simultaneidad al mundo académico-científico y al mundo de la pastoral-movimientos, ha sido hasta aquí un valor, un espacio seguro para la reflexión y la caminata bíblica latino-americana. Más que un consenso superficial, el espacio de Ribla puede continuar siendo un espacio de extrañeza y de pluralidad vital para la teología latino-americana.

En este artículo me voy a ocupar de cuestiones metodológicas-hermenéuticas sobre los orígenes afro-asiáticos de la Biblia hebrea y sus impactos en las relaciones con los estudios académicos y movimientos sociales.

Entre la verdad y la manía : ¿quién puede hacer historia antigua?

La discusión de la *egiptomanía* tiene en Brasil un ámbito abarcante e intra-disciplinar en la investigación desarrollada por la Prof. Margarita Bakos, investigadora de historia antigua de la PUC de Porto Alegre. El proyecto desarrollado por la Prof. Bakos describe a la *egiptología,* de la siguiente manera:

"Sauneron expone cuatro géneros extremadamente precisos de la actividad para caracterizar un proyecto de egiptología: debe empeñarse en salvaguardar un patrimonio cultural, explorar el material que se encontraba a su disposición, ampliar el campo de las investigaciones.y, finalmente, publicar y difundir el resultado de sus trabajos."[3]

La *egiptomanía,* según la Prof. Bakos, se refiere a una práctica *más antigua que la egiptología* caracterizada por la reutilización de motivos del antiguo Egipto para la creación de objetos contemporáneos, es decir, tomando elementos de la gramática, del léxico y del imaginario del Egipto antiguo, recreándolos a través de nuevos usos.

Pero, en esta perspectiva, la *egiptomanía* no tendría la pretensión de pasarse por es-

---

[3] Citado en Margaret BAKOS, *Egiptomanía, el proyecto-caracterización del problema,* www.pucrs.br//ffch/historia/egiptomanía/ proyecto2.htm

tudio científico, quedando, claramente, restringida al mundo de la cultura. El problema estaría en las apropiaciones de los *motivos* egipcios por los historiadores para la creación de objetos contemporáneos...o, mejor dicho: apropiaciones de objetos egipcios para la creación de motivos contemporáneos. ¿Quién puede hacer historia antigua? ¿Cuáles son los motivos para el estudio de la antigüedad?

La principal crítica del Prof. Flamarion estaría en una agenda *egiptomaníaca* al servicio de intereses de identidad de grupos afro-americanos. Entre las cuestiones de esta agenda estarían cuestiones como: *probar que los antiguos egipcios eran negros* contaminando los estudios iconográficos; vincular grupos afro-norte-americanos a través de genealogías de las familias reales egipcias; reconciliar la civilización africana con la Historia[4]; afirmar el Egipto antiguo como la cuna civilizadora en los moldes de Grecia y de Roma; reivindicar el protagonismo del Faraón Akhenaton como figura modelo de una *Historia de los Negros* explicitando el carácter original y superior de su *reforma monoteísta*.

La crítica aparece hecha como el uso de expresiones descalificadoras para algunas obras del Black Studies:

- Afirmaciones extrañas *que, a primera vista, podrían parecer un libro académico;*
- Al lado de egiptólogos auténticos *aparecen citados, en pie de igualdad, un charlatán, psicoanalista y estudioso del folklore, un historiador autodidacta de Jamaica y un conferencista muy popular;*
- *La forma puede parecer académica, sin embargo...mezcla ajos con bugallas al escoger lo que cita y cómo lo cita;*
- *Uso de argumentos curiosos;*
- *En circunstancias así, para personas con tal compromiso (incluso aunque fueran profesores universitarios),¡que se dañen las fuentes!*
- *Los criterios académicos van hacia el espacio;*
- *Autores vinculados a los Black Studies estadounidenses, muchos de ellos, profesores universitarios, aún más desprovistos de credenciales egiptológicas auténticas;*
- *La tortura que ha cuestionado los testimonios textuales e iconográficos, son sistemáticamente sometidos...al mismo fariseísmo del enfoque*

El tono irónico, vulgar y violento no esconde la profunda indignación del Prof. Flamarion ante la posibilidad de ser confundido con un ¡charlatán, un folklorista, un autodidacta y un biblista! Tal posibilidad se amplía si consideramos las inversiones de grupos considerados no-académicos en el estudio de las antigüedades por motivos varios[5].

El rigor de los conocidos textos del Prof. Flamarion dan espacio a un discurso corrupto y enérgico. El tono, defensivo de la autenticidad y de las credenciales de la tarea de egiptólogo, deja transparentar un profundo elitismo clasificatorio.

De algún modo el hecho de que los investigadores citados tengan titulación académica, publiquen en prestigiosas editoras universitarias y participen en eventos importantes, no es suficiente para conceder valor académico y científico a sus ideas y argumentos. La crítica está dirigida hacia el carácter militante de la investigación del Black Studies.

La afirmación del Prof. Flamarion de que *"En un contexto de éstos, el estudio del antiguo Egipto es un medio para un fin, importando muy poco por sí mismo"* revela una comprensión metodológica clásica y orgullosa de sí, típica de nichos de conocimiento que supone que la crítica de la neutralidad científica no los alcanza y, por eso mismo, desconocen cualquier interlocución externa en el ejercicio de la producción de conocimiento. Autosuficientes, pueden afirmarse como guardianes del método y señores de la investigación no contaminada por los sudores de la historia. Reconociendo el carácter elitista de los estudios referentes a

---

4 Citando Cheikh Anta DIOP ***¿Cuál obra de Dios?***

5 Cfr.; Art SCOTT, *The Queen of Sheba's visit to King Solomon*, presentado en el Vancouver Grand Masonic Day, oct 16, 1999, www: Paulo Mendes PINTO, *Egipto+Logia:entre tradición esotérica e innovación científica, presentado en el II coloquio internacional: discurso y prácticas alquímicas, junio 1999*, Lisboa, www.triplov.com/alquimias/alpau.htm

la antigüedad en Brasil, no se debe extrañar la reacción emotiva del famoso profesor, ni extrañar la comodidad de la divisoria metodológica: egiptología / egiptomanía.

Los señores (y señoras) del logos se colocan en defensiva contra el avance de los *maníacos (y maníacas)* que estudian la antigüedad con militantes motivaciones. Esta gente puede tener hasta título, publicar y presentar sus investigaciones... pero si no se alinean con los patrones científicos-auténticos-académicos, deben ser rotulados y clasificados: sólo son *maníacos* de la historia antigua. Cualquier agenda es *irrelevante*. En palabras del Prof. Flamarion:

> *"Nótese que el problema no tiene que ver con la hipótesis...de que los egipcios de la antigüedad hayan sido negros. Es bien posible que hayan sido...no obstante yo pienso eso como irrelevante."*

Egiptología-en-sí—Egiptología-para-sí: ¿antigüedad para qué?

La crítica del Prof. Flamarion reivindica a la Egiptología-en-sí, sin desvaríos metodológicos o teóricos, que impongan intereses contemporáneos.

En este punto sería vital hacer de nuevo (¡!) la discusión sobre el estudio de la historia, de manera especial, de las antigüedades. Tres cuestiones se entrelazan aquí: la construcción de la memoria del pasado, la cuestión de la causalidad y la posición de la narración[6] en una relación explícita o implícita entre

> *"el tiempo de la historia dicha "real" (o conjunto de los acontecimientos, Geschichte, en alemán) y el tiempo de la historia contada (la narración de los acontecimientos, Geschichte, pero también Erzählung), es decir, la dinámica temporal que preside la historia en cuanto saber (disciplina, "ciencia", en alemán también Historie)."*[7]

La prof. Jeanne Marie recuerda aquí la tri-dimensionalidad de la historia, lo que convierte el esfuerzo del conocimiento, en un intrincado proceso de interpretación de los discursos y representaciones sobre el pasado. El estudio de las antigüedades debe enfrentar estas oscilaciones en el propio objeto que estudia: los textos, las cartas, documentos, inscripciones son interpretaciones de los hechos; las piezas de cultura material son expresiones de cómo la historia debería ser conocida; los descubrimientos arqueológicos se proyectan en el tiempo con el deseo mismo de la a-temporalidad, disimulando sus señales de pertenencia.

Este debate, ya presente en la antigüedad, tiene en comparación de las historiografías de Herodoto y Tuicídides un lugar privilegiado. Herodoto afirma su poder y subjetividad de narrador, él explicita también la subjetividad de sus fuentes, de sus aproximaciones a los acontecimientos sin, con todo, perder el término referencial griego: es a partir de lo que serían los griegos que Herodoto establece su historiografía. Una mirada sobre los otros pueblos, en un estudio comparativo entre "ellos" y "nosotros" y, finalmente, la invención del "nosotros", al mismo tiempo criterio y síntesis del esfuerzo historiográfico.

Ya en Tuicídides los criterios racionales de *convivencia y verosimilitud* deben ser amparados por el análisis de la coyuntura política y de la consideración de la situación del narrador(a); en el trato con los acontecimientos y las acciones, se impone el criterio de la verificabilidad *amparado en la verosimilitud racional.*[8] En Tuicídides, el método se impone sobre los acontecimientos y la inteligencia del historiador, decide por "nosotros" lo que es auténtico, científico y racional. El racional, aquí se confunde con la adaptación de la verdad de los hechos, a los derechos impuestos por los más fuertes.

> *¿...Cómo garantizar tales criterios de verificabilidad, cómo distinguir la razón que guía un discurso tan coherente...de la racionalidad impuesta a causa de la fuerza? ¿Cómo distinguir la racionalidad de la realidad histórica, de la razón a los vencedores"*[9]

---

6 GAGNEBIN, Jeanne Marie,*Sete aulas sobre linguagem, memoria e historia,* Imago, Río de Janeiro,1997.
7 GAGNEBIN, Jeanne Marie, *sete aulas...p.15.*
8 Respecto a Tuicídedes, GAGNEBIN, Jeanne Marie, *Sete aulas,* p.28.
9 GAGNEBIN, Jeanne Marie, *Sete aulas, p.37.*

La discusión con la prof. Jeanne Marie coloca de nuevo la cuestión de la relevancia de los estudios de las antigüedades como establecimiento de narrativas con función mediadora entre los acontecimientos y el establecimiento de sistemas hegemónicos de poder y de dominación. La búsqueda y el celo por los criterios académicos y serios en los estudios de las antigüedades serían resquicios de un elitismo que disfraza su pertenencia al discurso hegemónico del poder, en la guarda científica de fuentes y documentos.

La distinción entre verdad y manía, revela también la dificultad y la limitación de la academia, de manera especial en Brasil lidiando con la religión. Marcados por un esquema mental binario y primario, desconocen la participación de la religión en el metabolismo de reproducción de la cultura y, como buenos positivistas, intentan inmovilizar los motivos religiosos como objetos del pasado. Se habla *sobre* la religión, dejando claro que el/la investigador-a no se deja contaminar por ningún resquicio de fe o de creencia.

En este sentido el historiador-cientista reivindicaría el Egipto-en-sí negando cualquier intento de desarrollo de una reflexión del Egipto-para-sí, es decir, como apropiación disgregadora de la teoría del poder y de la dominación. Si historiadores/as negros/as llaman para-sí, la historia del Egipto antiguo como mecanismo genealógico de descendencia o adquisición de poder, mediante la genealogía, lo hacen explicitando los términos de la lectura, identificando los compromisos ideológicos de la historiografía y situando el campo de la historia como campo de conflicto, de disputa.

Lo que el profesor Flamarion llama de *egiptomanía*, no es nada más que la apropiación por sectores excluidos de los sistemas de clasificación académica, sectores culturalmente y políticamente desposeídos de las herramientas teóricas serias, las que establecen otro movimiento de aproximación y estudio de la antigüedad egipcia. Si existe duda sobre la lucha de clases en la antigüedad...no existe ninguna duda sobre la disputa entre los sectores alineados con las genealogías de poder y dominación y sus estructuras de clasificación, a través de la ciencia y de la academia y de los procesos de "toma del poder" de las clases subalternas. ¡El "lumpenproletariat" de las antigüedades pide paso!

El Egipto-para-sí, se articula con la construcción de un conocimiento para-sí fundamental en el desarrollo de la conciencia de clase: clase-para-sí.

La trayectoria de estos estudios, muchas veces, se confunde con la permanencia y persistencia de *motivos* egipcios como continuo cultural todavía disponible, y no solamente como estudio del pasado.

> *"A medida que el saber científico relativo a Egipto, se fundamenta en los cuadros de los saberes válidos para la sociedad, el espacio discursivo del esoterismo queda menguado y debilitado; ahora bien, ese espacio discursivo es indicador directo de una de las prácticas que las visiones tradicionales sobre el Egipto Antiguo le daban plena validez: la alquimia. Así, analizar la desaparición de una idea del Egipto esotérico y misterioso, y el nacimiento y crecimiento de una imagen científica de este mismo objeto historiográfico, es como rastrear el final de un campo de utensilio mental, esencial para el discurso alquímico; de esta forma cada vez más vuelto hacia fuera del campo de las prácticas corrientes y oficiales, cada vez más cerrado e inaccesible."*

En este sentido, la afirmación de la moderna egiptología, en el campo de los saberes oficiales, a partir del siglo XIX, en detrimento de las visiones tradicionales y sus variables heredadas de las relecturas de la propia antigüedad y de lo medieval, hacen del pasado egipcio/africano un objeto cerrado sin continuidad o permanencia significativa como *motivo contemporáneo*. De esta forma la investigación histórica –en nombre del método y de la ciencia– esteriliza y congela las tradiciones egipcio/africana como objeto del pasado que sólo puede ser accesible a través de fuentes debidamente investigadas y científicamente verificadas.

Aquí queda clara la complicidad entre el modelo de dominación occidental y el modelo de ciencia/historia occidental: desconocer los continuos materiales y símbolos de las tradiciones egipcio/africana que, por varias y sincréticas formas persistió como contenidos accesibles para las reformulaciones narrativas, científica y simbólicas entre los trueques de las cul-

turas y de las respuestas culturales, refuerza la exclusión y la aniquilación de África como activo cultural que merece ser estudiado en el pasado en sus trayectorias contemporáneas.

Así, la religión, la alquimia, la astrología no son lenguajes cerrados como sarcófagos a la espera del historiador. Estos motivos permanecen en la cultura a lo largo de la historia y permanecen accesibles como *motivo* de identidad o genealógico, recolocando estas posibilidades del pasado como cultura viva para que, más allá del filtro de la ciencia occidental y su tentativa de inmovilización del pasado de los otros.

Hombres y mujeres que consideran la cuestión racial relevante, se aproximan y se apropian de la antigüedad afro-asiática y producen conocimiento a más de 40 años. Tienen su agenda. Tienen sus motivaciones. Son parte del debate y así deben ser considerados/as, sin ningún esnobismo científico y clasificador. En este caso, la desclasificación de los Black Studies como *manía*, quedaría mejor caracterizada como violencia de clase, como un recalcar de las élites del *orientalismo-para-sí,* forjadores de un pasado manipulable por las formas de poder y dominación. En nombre de la ciencia...y por algunos puntos y ventajas además en la tarjeta-fidelidad de las agencias de investigación.

> *"La prueba de los nueve de la producción intelectual, es como ella afecta al mundo exterior, no es lo que se pasa dentro de un enclave académico...la verdad perturbadora, por lo demás, es que esas decisiones son tomadas con vista a asegurar que nuestro trabajo en nada contribuyó para la lucha de clases. Y eso, mis amigos, es problemático".*[10]

Los pesados telescopios, títulos de nobleza y jubilación precoz: ¿y el método?

En este punto se hace necesario ampliar los términos de la interlocución y del conflicto hacia dentro del marxismo, no como mecanismo garantizador de seriedad y cientismo para la egiptología de Black Studies, sino por cuenta de la integridad intelectual que, en los días de hoy exige la superación de todas las formas nostálgicas de apología del progreso histórico, dando lugar para la difícil convivencia entre política revolucionaria y pesimismo histórico.

En palabras de la profesora Susan Blick-Morss:

> *"El desafío para aquellos de nosotros, que ya están seguros dentro de la academia, es la exigencia dialéctica de pasar para la próxima generación, una tradición de pensamiento radical. Exigencia dialéctica debida a la aparente contradicción: ¿Cómo es posible pasar de una tradición a ser radical? La respuesta a esta cuestión requiere nada menos que una filosofía de la historia...Estamos en la historia y su tiempo no acabó".*[11]

Lo que los sectores de la egiptología-en-sí, defienden, es la evitación de cualquier pensamiento radical. Tal ahorro se efectiviza en la reproducción de los mecanismos académicos de clasificación y en la reproducción de la meritocracia instalada, que funciona plenamente como filtro del metabolismo reproductor del carácter clasista de la Universidad, de la investigación y de los estudios de las antigüedades, de un modo general.

En la reflexión de Walter Benjamín, el poder-instalado no hace posible el surgimiento y la inclusión de conocimientos diversos, lo que exigiría un redimensionamiento de toda la constelación del conocimiento y la búsqueda de nuevas legibilidades. Pero, en la estructura capitalista del saber, el poder distorsiona la visión de los cielos, imponiendo métodos y teorías como pesados telescopios que se mueven con dificultad, con el peso de los títulos de nobleza académica y el peso de los intercambios del poder de reproducción de los sistemas clasificatorios[12]. Obstruidas e invisibles otras formas de conocimiento son avasalladoramente inviabilizadas, precisando ser categorizadas como *manía* o *esoterismo.*

---

10 BLICK-MORSS, Susan *Walter Benjamin: entre moda acadêmica e avant-garde*, Crítica Marxista, n° 10, Boitempo Editorial, São Paulo, 2000, p. 63.

11 BLICK-MORSS, Susan *Walter Benjamin: entre moda acadêmica* BLICK-MORSS, Susan *Walter-Benjamin: entre moda acadêmica*, p. 50.

12 BOURDIEU, Pierre. Classificação, Desclassificação, Reclassificação, en NOGUEIRA, M. Alice e CATANI, Afranio (org.) *Escritos de Educação*. Petrópolis RJ, Vozes, 1998b, p. 149.

El poder de clasificación y reproducción de mecanismos de exclusión, de nuevas modulaciones en las preguntas y en las articulaciones de la historia, está en la propia estructura de las disciplinas de los cursos y estudios de la historia. Las sociedades de estudio, los congresos y sucesos de la antigüedad, funcionan como embudo perverso, como pesado telescopio, que sitúa su foco siempre de nuevo, en áreas ya cartografiadas, impidiendo cualquier movimiento disidente o divergente del foco de los nuevos descubrimientos. En nombre de lo académicamente serio, de las normas científicas correctamente utilizadas y las citaciones debidamente estructuradas y clasificadas...y también para mantener el título de nobleza federal y la jubilación precoz.

> *"Tal poder no es, apenas, impuesto por el Estado, más bien está alojado en la propia estructura de nuestras disciplinas – ellas son aparatos de ampliación, a la inserción, que estimulan a la inserción de nuevos descubrimientos en sus constelaciones del discurso ya cartografiadas, cambiando su foco apenas lentamente, para adecuarse al signo de los tiempos. Nosotros, intelectuales practicamos la agencia crítica cuando rechazamos las cadenas de los signos astrológicos dominantes..."*[13]

Acostumbrada a oír a todos esos señores teóricos y metodológicos, la hermenéutica feminista latino-americana también oscila entre invertir sus energías y posibilidades, intentando corresponder positivamente a todos los ítems exigidos por la teocracia de los estudios de la antigüedad o...explotar el continuo cultural –forma y contenido- sin la pretensión de sustituir este lugar de poder por otro, sea sobre una historia de mujeres o una historia de los/as negros/as[14].

La cuestión, entonces, es la de entender las hermenéuticas históricas con la agenda como parte del conflicto de clase, expresado en las relaciones de poder en el mundo de la academia y de la producción de conocimientos asentados en el pensamiento liberal hegemónico. La cuestión sería la de reconocer el potencial desconstructivo –teórico y metodológico– de las hermenéuticas feministas y de los Black Studies, tratando de considerar que, en la explosión hacia adentro, de viejos mitos, el potencial iluminador de los nuevos hechos no se haya perdido en la explosión[15].

La presión clasificatoria de las disciplinas y de los espacios de estudio de las antigüedades, puede contaminar los espacios fronterizos entre academia y los espacios militantes, tornando inviable un abordaje tridimensional y transdisciplinar, de modo especial en la articulación de las categorías de raza/género/etnia, dando, por lo contrario, razón a los temores del Prof. Flamarion. El peligro no está en la explicitación de la agenda contemporánea en los estudios antiguos, sino más bien, en la tentativa de reproducción del simulacro teórico-occidental, simplemente descolocando la noción de centro.

El etnocentrismo crónico de las concepciones antropológicas del siglo XIX en el desarrollo del método histórico-crítico y sus derivaciones (sociológica, estructuralista, etc.) perpetúan nociones fijas y esencialistas de identidad, dificultando un simple proceso de descolocación del método para el tratamiento de nuevas constelaciones del conocimiento. Así, una visión afro-céntrica de la historia, no puede sucumbir al patrón monocausal, reproduciendo la lógica de la historia, centrada en un punto originario, invirtiendo el movimiento interno de la centrifugadora historiográfica, más manteniendo las estructuras que niegan el tránsito/conflicto/diálogo entre los muchos orígenes antiguos, en nombre de un principio ordenador.

Interesa a una epistemología eurocéntrica la negación del sincretismo cultural, insistiendo en una separación artificial entre las culturas europeas y no europeas, y acercando una aproximación siempre movida por patrones de reducción de la alteridad. Este proyecto historiográfico eurocéntrico, no puede ser revertido por la sustitución del polo de origen, porque su etnocentrismo es extensivo al método historiográfico y a las dinámicas teóricas del estudio

---

13 BOURDIEU, Pierre. Classificação...p.51
14 BOURDIEU, Pierre. Classificação...p.52
15 BOURDIEU, Pierre Classificação...p.56.

de la historia, como reducción del "diferente" por las operaciones disciplinadoras del conocimiento y de la verdad.

> *"Aunque una narrativa eurocéntrica construya un muro artificial de separación entre culturas europeas y no europeas, la propia Europa es una síntesis de muchas culturas occidentales y no occidentales. La noción de una Europa "pura" originada en la Grecia clásica, está fundada en exclusiones cruciales, de las influencias africanas y asiáticas, que dieron forma a la propia Grecia clásica, a la osmótica cultura sefardí-judaico-islámica, la cual desempeñó un papel fundamental en el período de ascendencia oriental, en la Edad Media y en el Renacimiento. Todas las situaciones provisorias para el aprendizaje, que fueron célebres en el progreso europeo —Grecia, Roma, la Cristiandad, el Renacimiento, el Iluminismo –son momentos de sincretismo cultural. El "Occidente", entonces, es él mismo, una herencia colectiva, una mezcla omnívora de culturas; él no observó simplemente influencias no europeas; fue constituido por ellas."*[16]

Un proyecto de lecturas de los orígenes afro-asiáticos de la Biblia Hebraica, se inserta así, en la superación de lógicas de segregación auto-referenciadas, asumiendo la comprensión del sincretismo cultural, económico, científico y religioso, de modo especial en el espacio de las culturas mediterráneas en la antigüedad. Los mundos antiguos son mundos complejos, con *porosas fronteras culturales*[17].

La crítica del pensamiento neo-liberal hegemónico, investido de *verdad* seria, sólo podrá ser hecha a partir de la radicalidad de una nueva epistemología, por nuevas formas de producción del conocimiento que incluya la crítica *"al eurocentrismo, como forma hegemónica de control de la subjetividad / intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento*[18]

> *..."cada científico tiene sus propias normas e intereses, como la adquisición de riqueza, fama y poder, por ejemplo. (...) La meta de la Ciencia se concilia con los intereses de los científicos por medio del sistema institucionalizado de recompensas y penalizaciones. De esta manera los científicos son constreñidos a actuar de modo que atiendan a los intereses de la Ciencia, porque es exactamente esta forma de obrar que resulta en las recompensas que atienden a sus propios intereses. Naturalmente, hay otros intereses en juego en la actividad científica, como los monopolios profesionales, gubernamentales y de los sectores privados (...)"*[19]

En este sentido, el esfuerzo latino-americano de una lectura de las raíces afro-asiáticas de la Biblia Hebraica, tiene como tarea el enfrentamiento de dos cuestiones:

1.– *la inclusión de la historia y de la geografía de África, como uno de los espacios socioculturales que influenciaron la vida política y económica de Palestina. Pues la tendencia de minimización de cualquier influencia africana en el Canon hebreo, todavía continúa en nuestros tiempos, y considero eso un serio error de la historiografía tradicional. Pero esta inclusión no pretende justificar la participación de estos pueblos en la tradición judeo-cristiana, y sí, por el contrario, rescatar la pluralidad cultural y religiosa como elemento importante en la reconstrucción de la memoria histórica y geográfica de esta tradición.*[20]

2.– el enfrentamiento de los núcleos de concentración del saber científico, denunciando *cualquier "...afirmación de hipótesis y teorías en una zona de neutralidad, pues ella 'no goza de ninguna extraterritorialidad con relación a la sociedad que la pro-*

---

16 NEDERVEEN, Pieterse Jan. *Empire and Emancipation: Power and Liberation on a World Scale.* Londres, Pluto, 1989, Unicamp, Campinas, July/Dec. 2004, p.27.

17 SOTA, op.cit., p.31

18 Roberto LEER, Experiencias de Educação para os Movimentos Sociais http:www.lpp-uerj.net/outrobrasil/Docs./1352005174113_roberto_dezembro_2004.pdf

19 CHALMERS, Alan. *A fabricação da ciência.* São Paulo, UNESP,1994, p.159.

20 Maricel MENA-LOPEZ, *Raízes afroasiáticas nas genealogias bíblicas, Identidade,* Boletim do Grupo de Negr@s da EST/IECLB, VOL 5, jan-jun/2004 (identidade@est.com.br)

duce y la usa'. Por esto, la ciencia debe ser abordada también bajo la perspectiva de un análisis crítico, con respecto a sus efectivos efectos de poder."[21], de modo especial en nuestros *bunkers* masculino-caucasianos de las facultades de teología y en las ciencias de la religión de América Latina.

La pregunta por las raíces afro-asiáticas de la Biblia Hebrea: ¿qué significa? ¿verdad o manía?

Este ejercicio y esfuerzo colectivo de una lectura afro-latino-americana de la Biblia, ya se expresa tanto en los grupos de base, en las articulaciones de movimientos pastorales y también en nuestros centros de estudios de ciencias bíblicas, expresándose de modo más organizado, en los espacios de Ribla.

Las dudas y reservas que esta hermenéutica viene recibiendo –de modo especial por parte de los centros de estudios académicos de la Biblia–, amplían la desconfianza que un proyecto de lectura popular de la Biblia en América Latina, viene recibiendo en toda la trayectoria de las comunidades de base, de las pastorales populares y de la teología de liberación.

Siempre se tuvo claro que la Biblia estaba referida a los poderes del púlpito y de la cátedra, siendo necesario un descolocamiento epistémico, político y de espiritualidad en la construcción colectiva de esta lectura de la Biblia a partir de los pobres, como vector estructurante interno y externo de la lectura.

La lectura popular de la Biblia, siempre sufrió de la desconfianza por parte de las teologías sistemáticas y de la indiferencia de parte de la academia de modo general. El único camino posible sería aceptar la división entre *verdad* y *manía*, es decir, aceptando las clasificaciones que no hacen posible o dificultan lo "popular" de participar de la conversación de la ciencia.

Así, lo máximo que se hace es "literatura", lectura pastoral, itinerario de catequesis-...,pero la lectura popular de la Biblia no resistiría los tests de seriedad exigidos por la ciencia. En los últimos años, esta tendencia se confirmó, cancelando mucha de la vitalidad del diálogo político y místico entre exégesis y luchas populares.

Es que las revistas necesitan ser clasificadas, los centros de estudio requieren de notas, las bolsas de estudio exigen ser disputadas y las *manías* pueden ser objeto de estudio ¡más nunca ser motivo!

Entre el mundo de la ciencia y el del esoterismo: ¿a qué mundo debe pertenecer la lectura popular de la Biblia? Estudiar la Biblia y, a partir de ahí, a la antigüedad, ¿es antigüedad-en sí o antigüedad-para-sí? En las palabras cantadas y danzadas de Olodum, la cultura egipcia está viva en Brasil. ¡Olodum! ¡Pelourinho![22]

---

21 CHRÉTIEN, Claude. *A Ciencia em ação,* Campinas, Papirus, 1994.

22 Pelourinho= plaza muy famosa en Bahía (Brasil), que tiene mucho valor para la población negra. (Nota del Traductor)

Deuses
Divinidade Infinita Do Universo
Predominante
Esquema Mitológico
A Ênfase Do Espírito Original
Exu
Formará
No Eden Um Novo Cósmico

A Emersão
Nem Osíris Sabe Como Aconteceu
A Ordem Ou Submissão
Do Olho Seu
Transformou-se
Na Verdadeira Humanidade

Epopéia
Do Código de Gerbi
Eu Falei Nuti
E Nuti
Gerou As Estrelas

Osiris
Proclamou Matrimônio Com Isis
E o mal Seth
Impera-ar
Horus Levando Avante
A Vingança Do Pai
Derrotando o Império Do mal Seth
Ao Grito De Vitória
Que nos satisfaz
Cadê ?
Tutacamom
Hei Gize
Akhaenaton
Hei Gize
Tutacamom
Hei Gize
Akhaenaton

Eu Falei Faraó
êeeee Faraó
Eu Clamo Olodum Pelourinho
êeeee Faraó
É Pirâmide Da Paz e Do Egito
êeeee Faraó
É Eu Clamo Olodum Pelourinho
êeeeee Faraó

É Que Mara Mara
Maravilha Ê
Egito Egito Ê
Egito Egito Ê
É Que Mara Mara
Maravilha Ê
Egito egito Ê
Egito Egito Ê

Hum Pelourinho
Uma Pequena Comunidade
Que Pórem Olodum Um Dia
Em Laço De Confraternidade

Despertai-vos Para
Cultura Egipcia no Brazil
Em Vez de cabelos Trançados
Veremos Turbantes de Tutacamom

E Nas Cabeças
Enchei-se De Liberdade
O Povo Negro Pede Igualdade
Deixando De Lado As Separações

Do CD "Egito", 1987

Egipto está vivo en las calles de Salvador, Bahía...el faraón vuelve siempre de nuevo, el otro-momo de otro carnaval, y en un Nilo de gente desfilan Cleopatras siempre vivas, alquimias de antigüedades insistentes... y, quien no tenga miedo de ser llamado maniático, por los sarcófagos universitarios, va a arriesgar irse al África como motivo y desafío vivo en la cultura popular: dios con nosotros.

Nancy Cardoso Pereira
nancy.cardoso@ipametodista.edu.br

RAICES AFRO-ASIÁTICAS EN EL MUNDO BÍBLICO
Desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericana[1]

Síntesis
Este artículo busca entender el horizonte de comprensión del Oriente Medio antiguo, a partir de la inclusión de pueblos de origen afro-asiáticos (Egipto, Cuch o Etiopía y Sabá) en la constitución de la tradición judeo-cristiana. De esta manera se propone el rescate de los textos bíblicos que en su unilateral interpretación occidental descuidó la participación activa de África en el imaginario israelita y cristiano.

Abstract
This article intends to broad the horizon of Old Middle East understanding, starting from the inclusion afro-Asian people (Egypt, Cush or Ethiopia, Saba) in the constitution of Jewish and Christian tradition. In this way biblical texts are recovered from its unilateral western interpretation that rejects the active participation of Africa in Israeli and Christian imaginary.

Introducción

Este fue el título dado en el encuentro anual de la Revista de Interpretación bíblica Latinoamericana RIBLA, realizada en San Leopoldo, Brasil en el año 2004. Nos reunimos cerca de 50 biblistas del continente para reflexionar sobre este tema[2]. Este texto no es más que un esfuerzo de sistematización de los contenidos abordados.

El encuentro se dio en el marco de una ruptura de paradigmas de la manera como hemos abordado los estudios bíblicos en el continente. Partimos del presupuesto de que muchas de nuestras lecturas están filtradas por un modelo euro céntrico de ver la historia. Una historia que la mayoría de las veces excluyó pueblos y culturas que están fuera del foco occidental.

Por este motivo el encuentro permitió ampliar el horizonte de comprensión del Oriente Medio Antiguo, a partir de la inclusión de pueblos de origen afro-asiático (Egipto, Cuch o Etiopía, Sabá) en la constitución de la tradición judeo-cristiana. De esta manera nos propusimos rescatar los textos bíblicos de su unilateral interpretación occidental que descuidó la participación activa de África en el imaginario israelita y cristiano. Partimos entonces de la constatación de que hay una participación activa y constante del mundo africano en las experiencias antropológicas del Israel bíblico y post bíblico. Cuando solamente se ve la historia del pueblo de Israel y de Judá a partir de ópticas occidentales, se deja de considerar a África como una de las perspectivas culturales y religiosas para la comprensión de Palestina. Los objetivos delineados para el encuentro fueron:

* Reconsiderar la historia de los pueblos africanos en la historia de la interpretación, en su localización conjunta: África y la Península de Arabia.
* Integrar el paradigma intercultural en la exégesis y hermenéutica bíblica latinoamericana para que no pensemos o hablemos sobre diferencias sino que dialoguemos

[1] Este artículo de alguna forma es parte de mi trabajo de investigación doctoral titulado *Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel – Uma proposta de reconstrução histórico-feminista*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002 (tesis doctoral).

[2] El contenido que aquí explicamos fue parte de una asesoría de la profesora Maricel MENA-LOPEZ y del profesor Peter NASH, y enriquecido con los aportes de los participantes. Los apuntes que fueron la base, fueron realizados por la profesora Ivonni RICHTER REIMER. Sin embargo, la articulación de ideas y la síntesis son mías. Al ser un texto-memoria considero importante conservar algunos aportes de los biblistas participantes del encuentro, para valorar mejor la riqueza de la reflexión.

con ellas y a partir de ellas. De este modo la exégesis y la hermenéutica latinoamericana asumen el desafío de diálogo con las diversas tradiciones bíblicas, con la finalidad de establecer nuevas relaciones, donde no hay ni dominado ni colonizado culturalmente, pero sí donde hay puntos de convergencia y divergencia que no implican necesariamente relaciones jerárquicas.

* Revelar los mecanismos a través de los cuales se produce y reproduce la dominación de pueblos negros en procesos históricos de resistencia social.
* Propiciar un espacio de diálogo entre los biblistas para que juntas y juntos levantemos los desafíos que el estudio arroja a la exégesis y hermenéutica latinoamericana.

1. ¿Por qué hablar de raíces afro-asiáticas en la Biblia? Marcos epistemológicos

Los grupos negros continúan creyendo que un nuevo mundo es posible, y por eso nosotros continuamos caminando, ocupando espacios que nos fueron negados. Revindicamos la necesidad de que la teología se ennegrezca, mirando para África, rompiendo con muchos paradigmas. Diciendo también que las tradiciones israelitas se fundamentan en el espacio africano. Nuestro grito es también una necesidad de contar la historia bien contada. No proponemos buscar y enumerar la presencia negra, pero si colocar nuestra presencia en el centro; somos otro centro, al lado del centro judío. Israel se fundó, tomando muchos elementos de África. Con el tema de raíces, a veces los blancos se sienten amenazados por el hecho de ser tomada su tradición etnocéntrica blanca. Pero las raíces bíblicas antiguas por otro lado no son blancas. Queremos encontrarnos en la religión, en la política, en el centro de las perspectivas, y conocimientos... es importante destacar, nuevas lecturas, por ejemplo que las tribus de Israel igualmente tomaron las tribus africanas como modelo, a través de la comparación del mundo cultural mediterráneo. Es necesario preguntar, finalmente, ¿por qué siempre tomamos Siria, Babilonia, Mesopotámia etc. y no aparece África para elaborar nuestra "historia de Israel"? No queremos ser afrocéntricos, pero sabemos de la necesidad de criticar también estructuras que vienen de África.

Enfatizamos que el lugar de nuestro trabajo y teología son nuestras comunidades. Pero es necesario saber lo que significa ser negro en Norte, Centro, Caribe y Sur América. Nuestra manera de entender y estudiar no solamente son reconstrucciones de memorias históricas, sino también traemos en las claves simbólicas, etc, y de la misma manera un saber profundo. Proponemos por lo tanto un cambio de cosmovisión, pues es necesario considerar la historia israelita desde su aporte antropológico para llevar en serio su sujeto de narrar historias a través de mitos, así como su patrimonio cultural que hace parte de un mundo mayor con raíces en África y en Asia Menor.

Cuestionamos nuestra manera de acceder al conocimiento, proponiendo por lo tanto, revisar epistemologías centradas, monolíticas, euro-céntricas. Por esto nos preguntamos, ¿qué estamos haciendo en la academia? Hacemos apenas eco, y como lo hemos hecho, sólo repetimos textos y lecturas? Hacemos reproducción de otras copias de discurso. La función crítica es romper esa línea de coherencia lógica, mostrando que hay una lógica difusa en el sistema académico. Con Raíces, estamos buscando salir de la caverna y parar de repetir, hacer hablar o callar. No reproducir el discurso. Aunque no estemos inventando nada nuevo, estamos trayendo a la superficie lo que ya está en el propio texto. Dejar que los textos tengan olor, color, cuerpo, trasmitir vida que convida a salir dentro de él. Con eso, rompemos paradigmas, buscamos otras instancias de la lógica, otros métodos de interpretación.

Necesitamos una relación dialógica, en la cual es importante escuchar al otro, saber que es lo que el otro tiene que decir. De esta manera habrá un crecimiento mutuo y posibilidad de nuevas construcciones de relación. La presencia negra en la Biblia no es evidentemente en la Biblia, porque el proceso interpretativo ha invisibilizado esta presencia. Existen dos hipótesis para ignorar la presencia: *metodológicamente*, porque no se puede colocar la pregun-

ta por causa de los límites del paradigma; el pretexto no incluye el negro, solo el oprimido-/mujer...; *etnocéntricamente* el racismo es difuso en Brasil, el racismo jerarquiza los grupos étnicos y crea relaciones intermediarias cosificadas, exaltando al mestizo; la relación blanco-/negro no es evidenciada, nos engañamos que no hay racismo[3].

1.1 ¿Qué será un mundo afro-asiático?

En las últimas décadas, en EUA, se acepta la existencia del mundo Atlántico, por lo tanto, un mundo que cambia de foco occidental euro céntrico para los cuatro puntos cardinales, un mundo ligado por el Mar Mediterráneo. El mundo Afro-Asiático reconoce la existencia del mundo Atlántico.

Pero entonces, ¿qué sucede con el mundo Mediterráneo? Hace más de diez mil años tenemos noticias de contactos habidos entre pueblos de Asia Menor, África, descendiendo el río Nilo hasta Tanzania. Esas culturas emigraron todo el tiempo con procesos integradores. Hasta la lengua es afro-asiática...En la filología, en las cartas, poesías, en el arte, la iconografía y monumentos hay evidencias que esos mundos estaban siempre en contacto: asirios, sumerios, etíopes, egipcios, libios se comunicaban entre sí como compañeros, adversarios, vasallos, soberanos....

Hasta la década de 1970, se afirmaba que los egipcios eran soberanos; arqueológicamente se evidencia, que los cuchitas o etíopes actuaron en la historia en cuanto relaciones amistosas como bélicas con los egipcios. Eran tanto soberanos como subalternos junto con los pequeños reinos de Arán, Canaan y Negueb. Se ha descubierto que hubo varias tipos de dinastías. Ser egipcio no es una cuestión étnica, pero si cultural. Podemos ver distintas auto representaciones de los egipcios y de cómo expresaban su realeza. Estas diferenciadas formas de contacto y comunicación entre los pueblos afroasiáticos están documentadas tanto en textos bíblicos como también en otros documentos. La 18ª dinastía de Egipto está demostrada en las castas de Amarna, que indica reyes babilonios y asirios; la 25ª dinastía entre los siglos 9-8, el tiempo de los grandes profetas, existen cuchitas/africanos como reyes de Egipto. Textos proféticos como Jr 1,5-6 reflejan interacción cultural con textos elaborados dentro de la 25ª dinastía[4].

A veces las personas nos cuestionan, ¿cómo es posible justificar un mundo negro bíblico? En nuestra perspectiva, lo contrario también era justificado, pues mirando en los mapas, entendemos que no podemos justificar un mundo blanco en aquel espacio. Hay textos bíblicos que demuestran que toda la ciencia de los grandes teólogos es ciencia fracasada, porque ha sido fruto de auto-representaciones de su época interpretativa. Así, es posible ver el mundo antiguo de forma diferente.

La nacionalización de la idea de que el mundo antiguo era esencialmente "caucásico" está fundamentada en un proceso de racialización que tiene sus raíces en conceptos de superioridad europea que surgieron en la época de la colonización americana[5]. El mundo clásico que acostumbramos a entender como nuestro progenitor cultural, descubrió sus raíces en el mundo oriental y africano (Egipto, Libia, Etiopía). Los griegos no tenían problema con la belleza negra. Homero, historiador romano, en el 5° libro de la Odisea, afirma que los etíopes fueron los primeros en adorar a Zeus y todos los otros dioses del Olimpo. Esto puede ser indicio que en el entendimiento popular del siglo I, los etiopes fueron los primeros pueblos en orar y honrar los dioses griegos[6].

---

[3] Ezequiel de SOUSA y Hênio SANTOS DE ALMEIDA. Por que falar sobre raízes afro-asiáticas na Bíblia? En *Raízes afro-asiáticas do mundo bíblico*. Boletim Identidade,vol. 5, São Leopoldo, EST, 2004.

[4] Ronald, WILLIAMS, "Egito e Israel", en *O legado do Egito*, J.R. HARRIS (editor), Rio de Janeiro, Imago, 1993, p.267-301.

[5] Martin BERNAL. *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

[6] Frank SNOWDEN, *Black in Antiquity – Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

1.2. Reacciones a la propuesta metodológica

Por un lado se colocó el problema de identidad del color en distintos espacios, lo que posibilita la identidad con un grupo específico; por otro, se coloca la cuestión de la investigación bíblica. Lo mismo sucede con la hermenéutica feminista, que se pregunta por la autoridad bíblica; el problema está en el texto y en la percepción de los textos. Interesante es ver cómo distintos grupos a partir de sus experiencias silenciadas se levantan y asumen su historia e interpretación.

Vemos en esta propuesta un desafío exegético-hermenéutico que es la construcción de la identidad en el amplio campo de otras culturas e identidades, ¿cómo es que ellas se comunican e interrelacionan manteniendo alteridad y autonomía?

La Teología de la Liberación pecó al no asumir toda la cuestión de las relaciones étnico-raciales a nivel académico como en la práctica pastoral popular. Racismo es una cuestión de enfermedad de la sociedad, es una categoría de análisis que debe recorrer todos los niveles de la vida, debe también acontecer en los trabajos académicos, ¿cómo puede interrelacionarse con otras categorías? Estamos en un proceso de aprendizaje y es importante escuchar todas las investigaciones a partir de las múltiples experiencias. Enriquecer el análisis de esta coyuntura, racismo/discriminación. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de blancos?

Todo lo que se habló puede ser pasado por la hermenéutica indígena. Problematizar la cuestión del Mestizaje, negativa/libertadora. Los métodos de estudios están en proceso de cambio para la nueva construcción del mundo con muchos centros.

Se mencionan grupos de negros, pero, ¿y los grupos de homosexuales? ¡Aún hay muchas voces que ni siquiera son nombradas! Invisibles en el discurso teológico/académico. Cuando se habla, son heteros hablando sobre el tema.

2. Geografía afro-asiática

Iniciamos este estudio mostrando un mapa bíblico del antiguo medio Oriente, destacando Egipto. ¿Será que tenemos que repensar nuestros mapas? Presentan un desafricanización de Egipto en una perspectiva de norte a sur. Hay mapas más recientes de África antes del siglo 14. El objetivo de ellos es bajarlo al centro de África y ver cuál es su influencia y movimiento dentro de la historia de Israel, a través de las múltiples migraciones. ¿Por qué dentro del contexto geográfico-cultural, Etiopía y Egipto, que hacían parte de las dinámicas de aquel mundo, fueron descuidadas?

El texto de Gn 2,8-14 relata la expansión del jardín del Edén. En el extremo oriente hay un río que se dividía en 4 brazos y descienden hasta Hevila y Cuch. Este texto es atribuido a la fuente J cuyo jardín incluía las tierras africanas. Lo que los israelitas llaman de Cuch equivale a lo que el mundo helénico llama de Etiopía. Para los israelitas, se trata de una región cerca del río Nilo; antiguamente este territorio se adentraba más para las regiones centrales africanas, la región de los grandes lagos. En este territorio al final de la cuarta catarata podria estar el origen del mundo.

A partir de este texto del Génesis, se levantaron algunas cuestiones sobre la hipótesis de los pobladores del mundo. En el 10° milenio a.C. sucede el descongelamiento de la tierra, en esa época tenemos las sabanas con poblaciones más bien prosperas, poseían ganado doméstico y agricultura; el lago de Chat, Berberes. Desde el centro africano hay varias migraciones internas para todas las direcciones; las narrativas de las genealogías bíblicas pueden estar apuntando en esa dirección. Esto difiere con la exégesis tradicional a la cual le es difícil considerar las genealogías como históricas, para nosotros, ellas nos están desafiando para la recuperación de un modelo antiguo, anterior al semitismo.

En este texto de Gn 2 la historia de la investigación coloca una polémica en relevancia. La localización del segundo río que va a la tierra de Cuch y es considerado como el río Jordán, tal vez porque para esos estudiosos el jardín del Edén está entre el Tigres y Eufrates (Hidekel y Perut). El nombre de Pisson es también identificado con el río Nilo.

El río Giom no es mencionado en otros lugares del antiguo Testamento con gran precisión (1Re 1,33.38.45; 2Cró 32,30;33,14), los estudiosos de la Biblia presentan dificultades

sobre la geografía de esta tierra. Inclusive hay una corriente de investigadores que considera impensable que África sea parte de la demarcación del mundo por los antiguos israelitas[7].

La actual tendencia de los investigadores del Antiguo Testamento es ambigua, con todo me parece apropiada la apreciación de Edgard Ullendorff de que "el río Giom que circunda toda la tierra de Etiopía es una adaptación de la descripción del recorrido del Nilo hasta Meroé y Abisinia"[8]. Existe entonces la probabilidad de que el río Giom sea el río Nilo. Para Claus Westermann, por ejemplo, "Cuch es principalmente Etiopía o Nubia, la tierra al sur de Egipto, o más exactamente el área entre la primera y cuarta catarata del Nilo."[9] A su vez Hermann Gunkel conectó el sur de Arabia con Etiopía, mientras que Gorapor y Albright relacionaron Egipto a Etiopía[10].

Según la tradición veterotestamentaria, los cuchitas estaban organizados en dos grupos. El primero está situado al sur de Egipto; y el segundo cruza el Mar Rojo, incluyendo la península de Arabia extendiéndose hasta Mesopotámia (Tigres y Eufrates)[11]. Por eso concordamos con Ullendorff[12]. cuando dice que en la tradición bíblica "Cuch" era un término que designaba de una manera general toda la región del Valle del Nilo, sur de Egipto, incluyendo Nubia y Abisinia (Ester 1,1). En la misma línea Cheikh Anta Diop afirma que "los pueblos negros fueron establecidos en civilizaciones desde el Nilo a la creciente fértil mesopotámica millares de años atrás"[13].

Según Jorge Pixley "Cuch es conocida, y no hay problema con identificar allí al río Nilo; en todo caso la región de los lagos es muy distante, no sé si en el tiempo de la fuente J esa región era conocida; hoy es una región muy fértil" En aquella época hubo migraciones internas. Los antropólogos dicen que los orígenes de la humanidad se deben situar en esta región Kenia/Uganda".

Es necesario observar algunos aspectos que nos parecen obvios del texto ya que fueron ignorados en el proceso interpretativo de la historia de la tradición, que puede estar ampliando la región del paraíso o que existen dos paraísos. Si la exégesis se preocupa en trabajar la teología, entonces tenemos que rescatarla hacia dentro de aquellos tiempos antiguos, o sea, otra manera de entender la historia; son textos mitológicos, sin embargo, no quiere decir que carezcan de valor; en Kenia se habla que las migraciones también van hasta el sur de África. Hay indicios de la participación de negros en muchas iconografías. Para Elsa Tamez "los orígenes de la humanidad pueden vincularse a los estudios geográficos en Gn 2". Ahora bien, para Sandro Galazzi "ese texto es visto desde el centro, que es Jerusalén (árbol de la vida); Si es fuente J, entonces es importante considerar que el relato pertenece al tiempo y contexto de Salomón, pudiendo ser un texto compuesto en el cual todo el mundo es visto a partir de Israel".

2.1. Egipto y Cuch en las genealogías bíblicas

Entre los textos bíblicos que citan a Cuch, el más famoso corresponde a la tabla de las naciones de Gn 10. Este texto es el mayor puente de identificación entre África antigua y el antiguo Israel. Lo primero que debe tenerse en cuenta al estudiar Gn 10 es que este capítulo es producto literario de dos tradiciones o fuentes distintas, la Javista Gn 10, 8-19, 24-30 (usualmente fechada en la mitad del siglo décimo a.C.) y la Sacerdotal Gn 10, 1-7; 20-23 y

---

7 Cf. La cartografía presentada por Joseph Erwin WILSON, "Maps of the Rivers of Eden", 1887.

8 Edward ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible,* Londres, Oxford University Press, 1968, p.17.

9 Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11 – A Commentary,* Londres, SPCK, p.230 e 312.

10 Cain Hope FELDER, *Troubling Biblical Waters – Race, Class, and Family*, Nova Iorque, Maryknoll, Orbis Books, 1989, p.23.

11 Isaac EPHRAIM y Cain H. FELDER, "Reflections on the Origins of the Ethiopian Civilization", en *International Congress of Ethiopians Studies* (Novembro, 1983) Addis Ababa, Ethiopia. Cf. La discusión presentada a lo largo del segundo capítulo.

12 Edward ULLENDORFF, *Ethiopia,* p.5.

13 Cheikh Anta DIOP, *African Origin of Civilization – Myth or Reality?* Mercer Cook, Nova Iorque e Westport, Lawrence Hill and Company, 1974, p.73.

31-33 (usualmente fechada en el siglo quinto a.C.). Estos escritos tienen intencionalidades diferentes dependiendo de la fuente literaria.

Observando el mapa general vemos dos familias – canita (Cam) y semita (Sem). Elsa Tamez observa que "en el v. 8 el más poderoso de la tierra es descendiente de Cuch, y en su reino está Babel". A su vez Sandro se pregunta "si es una síntesis sacerdotal; ¿cuál es el interés de los sacerdotes en eso?"

¿Por qué se coloca una expansión tan grande? Si los israelitas tienen raíces camitas, entonces ¿cuál fue la intencionalidad de la maldición de Cam? En Gn 10, los sacerdotes están como "limpiando" la maldición de Cam, entonces, ¿por qué la historia negra hasta hoy carga en sus costillas esta maldición? ¿Por qué la historia interpretativa no destaca eso? Quienes admiten la multiplicidad de esta descendencia son exactamente los sacerdotes.

¿Qué percibimos en el texto? Llama la atención que tenemos dos estratos del texto en Gn 10 – textos javistas (anteriores) y sacerdotales (posteriores); Sabá aparece como descendiente de Cam y Sem. Según Randall Bailey[14] Gn 10,8 es el texto más antiguo. De acuerdo con la tradición más antigua Egipto habría influenciado sobre los territorios europeos (Gn 10,13-14) y Cuch (Gn 10,8-12) habría influenciado en Arabia y Mesopotámia(referencia con Babel, Nínive) la fórmula *x* generó la *y* es la tradición más antigua; la fórmula *y* generó la *x* es la tradición sacerdotal más reciente. Los textos no tienen problema con estar incluyendo las influencias africanas.

Sin duda estos compiladores creyeron que los pueblos de África eran descendientes de los africanos, o que estuvieran bajo su dominio. Esta idea vino de la tradición javista. Así la tesis de que Cuch habría influenciado política y económicamente a los pueblos árabes aún continúa, aunque la tradición sacerdotal lo describa en términos de parentesco de la humanidad. Los hermanos de Cuch y Egipto aparecen juntos en muchos textos deuteronomistas. En Is 20,3-6 Egipto y Cuch son naciones militarmente poderosas capaces de dar esperanzas a Judá y con la posibilidad de evitar la invasión de Asiría. En Is 45, 14 se exalta el producto de Egipto, las riquezas de Cuch, y los pueblos de Sabá por su elevada estatura.

Mientras que en la tradición javista las genealogías de las tierras africanas son presentadas como principales, en la sacerdotal son descritas como un elemento de parentesco a la humanidad de Cam. En cuanto los fragmentos javistas de Gn 10 evidencian influencias políticas y económicas, en los fragmentos sacerdotales, esas influencias parecen estar minimizadas a las sencillas relaciones genealógicas. La fuente javista presenta el cuadro de influencias africanas como primero dentro del mundo, la fuente sacerdotal describe un mundo en el cual la influencia africana está disminuida.

Martín Bernal con su obra Black Athena[15] estudia las influencias egipcias en la cultura griega; la tendencia de la Iluminación en los siglos 18 y 19 afirma que los griegos se originaron del mundo semítico y negaron cualquier relación de la influencia africana. Los relatos bíblicos demuestran como los africanos "subieron" geográficamente. Estas cuestiones que aquí están siendo colocadas están muy desarrolladas en los EUA, donde Martín Bernal en su obra antes mencionada revolucionó las teorías, y además fue muy polemizado.

Al comentar los textos genealógicos estos fueron los principales aportes de los y las biblistas: Para Sandro Galazzi: "es importante considerar el doble sentido de una geografía y una genealogía; la geografía incluye y al mismo tiempo excluye. Es interesante que los textos que nacen en el centro del poder, sean P o J; por lo tanto, se podría preguntar si los pueblos incluidos son considerados autónomos o dominados. ¿Cuál es la perspectiva? ¿Cuáles son las relaciones políticas que circulan? Es el centro el que está hablando, tanto en cuestiones de geografía ¿cómo en la genealogía? Observar las ambigüedades. La Genealogía legitima un

---

[14] Randall BAILEY, "Beyond Identification - The Use of Africans in Old Testament Poetry and Narrative", en *Stony the Road we Trod,* Cain Hope Felder, editor, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p.165-186.

[15] Martin BERNAL, *Black Athena - Afroasiatic Roots of Classical Civilization*: vol.1 - The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press, 1987; Martin BERNAL, *Black Athena - Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol.I/1 - The Archaelogical and Documentary Evidence, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press, 1991.

grupo, y deslegitima otro. ¿Será que es posible mirar los textos sólo como tradiciones ancestrales, o como resultado de unos escritos centralizados? En esa época el templo en Elefantina, en el cual los cuchitas adoran a Yahvé, está siendo visto como problema a partir del de Jerusalén..."

En este momento Mercedes Bachman García indica lo siguiente:

"las genealogías contienen cultura, sin embargo la dificultad radica en saber si las partes están de hecho incluidas de igual manera. Hay muchos elementos que dificultan: África está presente, pero, ¿cómo? Porque junto a ella está mencionada Babel; Gn 10,18 habla que la descendencia de Cam se dispersó – emigró del sur; hay presupuestos en las fuentes, y es por eso que no sabemos cuanto el redactor final mantuvo y cuanto eliminó; porque al final se dice que Cam debe servir a Sem. La lectura es válida y la dinámica muestra que todo vestigio de la diferencia fue borrado, por la Biblia, sistemáticamente"

Elsa Tamez: "todo esto es muy nuevo en AL; es un proceso que deja entrever las relaciones en textos marcados por vaguedades, debemos escuchar los textos de manera nueva; lo que significa decir que los cuchitas son los más poderosos de la tierra"

Tenemos que partir del presupuesto que la cultura africana es oral, no escribimos los textos, otros escribieron nuestra historia a partir de otras perspectivas, pero dieron algunos indicios para que podamos construir a partir de eso, nuestra historia. Nuestro enfoque en el momento, es la reconstrucción de la historia e identidad negra. No basta ver la historia, sino también la cultura, mitos, etc. Implica una revisión interna sobre la organización de los imperios faraónicos y los procesos de esclavitud/poder; preguntar ¿cómo la tradición bíblica relegó/ocultó la tradición africana?; releer la historia de las plagas, que son historia de horror para otros pueblos; (releer todas las historias de las sinagogas en Egipto).

Cuando hablamos de Cuch, hablamos de una región cuya primera capital fue Kerma, después Napata y en el siglo V a.C. pasó a ser Moroé, en una tendencia de descenso hacia el sur. Cuch y Nubia son dos entidades políticamente diferentes. Las relaciones entre cuchitas y egipcios no siempre fueron pacíficas.

Cuando los Hicsos tomaron las regiones septentrional y central de Egipto, Cuch reforzó su independencia y su poder. El reino de Cuch se constituyó en un peligro en potencia para los faraones. Aunque Egipto siempre tuviera políticas de explotación contra los cuchitas, estos siempre resistieron y una de las estrategias empleadas fue la promoción de los intereses de Nubia, especialmente cuando Egipto pasaba por dificultades de política interna, como en el caso de la invasión de los Hicsos. En este periodo, la población de Kerma extendió sus influencias al norte y sus leyes sustituyeron el poder del faraón, controlando la Baja Nubia y su comercio. Durante la Décimo Séptima Dinastía (1650-1567 a.C.), el rey Komose reconoció el poder cuchita y compartió el poder egipcio con los cuchitas y Hicsos[16].

El reino de Cuch fue conquistado por el faraón Tutmósis en el Nuevo Imperio (1580-1085), y su capital Kerma, fue la menos afectada por la invasión, sufrió influencia de Egipto en el plano cultural desde el 2000 a.C., pero conservó identidad propia. Las razones que llevaron a los egipcios a ocupar Cuch y parte de Nubia fueron al mismo tiempo económicas y defensivas. Las razones económicas eran, por un lado, el deseo de garantizar las importaciones de productos del sur, como plumas de avestruz, pieles de leopardo, marfil y ébano, y por el otro la explotación de las riquezas minerales de Nubia. Esta dominación duró casi tres siglos. Excavaciones en Nepata (cuarta catarata) revela la presencia de tumbas de príncipes, ancestrales de los cuchitas, que integraron la 25ª dinastía etiope.

No era solamente el Egipto faraónico el que tenía poder en aquellos tiempos. Es importante ver el poder cuchita. Los cuchitas llegaron hasta la península arábiga, existen informaciones de emigraciones de Cuch para el sur de Arabia en el I milenio. Si la genealogías son aproximación histórica, entonces existe relación entre Cuch con Arabia. En Arabia, existen vestigios del reino de Sabá, pero también en Etiopía, donde fue encontrado un templo al dios Almaqah (luna), y existen réplicas en Arabia. La lengua etiope es usada también en Yemen,

---

16 Frank M. SNOWDEN, Jr., *Before Color Prejudice - The Ancient View of Blacks,* Cambridge, Harvard University Press, 1983, p.24

pudiendo ser colonia en el otro lado de la península arábiga (indicios arqueológicos y esqueletos negroides). Existen emigraciones de Cuch para Arabia, pues la población árabe en Etiopía no era muy significativa. En las investigaciones de las tribus israelitas, existen estudios comparativos que comprueban la interrelación de la organización de tribus africanas. En los estudios tradicionales, ese movimiento de Arabia para Cuch es sustentando porque todavía hoy existe ese movimiento. El camino inverso es una posibilidad efectiva. Después hubo incursiones de Arabia para Cuch, también a través de influencias semitas, lo que no aniquiló la cultura e idiomas cuchitas. Los navegantes del sur de Arabia atravesaron el Mar Rojo, allí encontraron un territorio con características reducidas que conducen a una región montañosa, lluvias constantes y un valle fértil, esos comerciantes se volvieron emigrantes africanos.

Resumiendo, las relaciones entre los países de Egipto y Cuch se dan principalmente a través de políticas de explotación y de defensa. Los egipcios llegaron a Cuch por el occidente, siguiendo el Nilo a través de rutas naturales que permitieron el acceso. Además de los productos cuchitas tales como: inciensos, especies, hierro y oro, productos encontrados en el "cuerno de África"[17], los egipcios explotaron los recursos humanos. Dadas las condiciones geográficas y los recursos naturales y humanos, los cuchitas desarrollaron estrategias de resistencia que posibilitaron el desarrollo de un imperio respetado por los egipcios. El estudio de las relaciones entre Cuch y Egipto, me hace preguntar todavía por las emigraciones. Sin duda, el fenómeno de las emigraciones era común, pues, muchos de estos grupos fueron forzados a separarse debido a los amplios movimientos demográficos en el Oriente Próximo. En ese sentido, las emigraciones entre Cuch y Sabá en Arabia eran constantes.

2.2 Geografía de Arabia / Saba

El reino de Saba incluía Etiopía y Somalia (Axum) y la mayor parte del sur de Arabia. La reina de Saba que aparece en el texto de 1Re 10,1-13 había salido de la Capital Axum, atravesando el mar Rojo, y de allí habría llegado a sus ciudades propias en Yemen, para después viajar en caravanas hasta Jerusalén, por una de las rutas principales, probablemente atravesando la Meca. Por lo tanto, su viaje fue con camellos y navíos. No se sabe si esta Etiopía estaba próxima al margen del río o estaba más cercana a la cuarta catarata del río Nilo[18]. El reino de Cuch incluía esta parte de Arabia. Es posible sustentar una tesis de influencia de sur a norte, de este a oeste. A finales del siglo VI a.C., algunas colonias de Saba se establecieron en la ciudad de Axum, en el Tigris. Axum tuvo un notable florecimiento entre los siglos II y IV; es importante su soberanía sobre la Arabia meridional en el siglo II d.C. El rey axumita, Ezana, según la tradición, se convirtió al cristianismo bajo el ministerio de Frumencio, a quien se considera el inventor del alfabeto etiope[19].

Según Jorge Pixley: "en Etiopía había una civilización fantástica, pero también esclavos que construían enormes monumentos. No se sabe cuándo se logró ese desarrollo civilizatorio, pero ya existía. Se supone que hubo un conocimiento de expansión que llegó hasta Israel, y por ello es que se habla de ello en Israel. No es un invento, sino un registro de influencias de regiones distantes. Lucas puede ser entendido mejor desde este telón de fondo, cuando leemos los relatos sobre el etiope misionero –los confines de la tierra son entendidos como esas regiones del sur. Excavaciones arqueológicas constatan la importancia civilizatoria de Cuch, y de que los contactos con el pueblo de Israel existían con certeza".

Estas cuestiones son bastantes conocidas en el mundo antiguo, pero los exegetas las han silenciado".

---

17 El título de "cuerno de África" es dado por su aspecto cartográfico.

18 Maricel MENA LÓPEZ, "Mulheres sábias em 1Reis 3-11", em *Concilium*, n.294 (As muitas vozes da Bíblia, Sean Freyne e Ellen van Wolde, editoras), Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p.25-33; Maricel MENA LÓPEZ, *Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel – Uma proposta de reconstrução histórico-feminista*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002 (tese doutoral).

19 Mario CURTIS GIORDANI, *História da Africa anterior aos descobrimentos,* Editora Vozes, Petrópolis, 1993.

En cuanto a la organización religiosa de este territorio, se sabe que existía un templo de Almaqah, dedicado al dios Lua, dios de la fertilidad y de la agricultura. Hay también diosas en este templo. Hay una organización matriarcal que se mantiene hasta los tiempos de los Hechos de los Apóstoles (reina de Saba). En la iglesia etiope encontramos una historia en secuencia, respecto a Salomón y Saba y el hijo de ellos, Menilek, que son realmente tradiciones vivas. La tradición y la cultura negra no entraron en el cuerpo judeo-cristiano, no porque no estuviesen, sino porque fueron silenciadas en el proceso de escritura e interpretación. Las migraciones cuchitas también fueron en dirección al sur, por lo que no mantuvieron un lazo con las tradiciones semitas. Excavaciones recientes han revelado que el templo demuestra un movimiento migratorio intenso, y bien antiguo (1200 a.C. – 400 d.C.)[20].

El aislamiento geográfico le permitió la independencia. Este es un país matriarcal. En el libro de *Nagash*[21] (crónica real) se transmite muchas tradiciones sobre la autonomía de las mujeres, apuntando a otro tipo de organizaciones. La estructura matriarcal será así entendida hasta los primeros siglos del cristianismo. Uno de los primeros relatos de los primeros siglos de nuestra era cristiana nos informa que el imperio romano no consiguió llegar al territorio cuchita porque había una mujer que parecía un demonio, dado que había perdido un ojo en una de sus batallas. El evangelio apócrifo *Hechos de Pedro*, del siglo II d.C. nos trae el siguiente relato a propósito de la historia de Simón el mago:

> "Marcelo fue a dormir por un breve momento. Al recordarse le dijo a Pedro... vi una mujer con aspecto tan feo que parecía etiope y no egipcia. Sin embargo era negra, vestida con sucios trapos, estaba danzando con un collar sobre su regazo y cadenas en las manos y pies... no sólo cortaremos la cabeza a este demonio, sino que cortaremos en pedazos todos sus miembros... el cortarlos en pedazos... revelación de Cristo..."[22]. Esta mujer puede ser descendiente de Candace.

Es importante pensar la geografía y los mapas desde una perspectiva diferenciada, apostando por una vida que también tiene riquezas, oro y técnicas. Hay que rescatar también a las mujeres ricas, para mostrar que todo ello también nos cuestiona. Fuimos vaciados, robados. Hay etíopes esclavizados por los egipcios, pero esta cultura también daba derechos a los extranjeros, esclavos que trabajaban y comían (comida en las bandejas en el tiempo de la esclavitud). Hay polaridades y la historia no puede ser construida desde una sola vía.

2.3 Observaciones finales sobre la geografía

Usamos el nombre afro-asiático como designación de enormes grupos que hablan las mismas lenguas, en un proceso migratorio múltiple, durante 10 mil años. En la actualidad existen aproximadamente unas 240 lenguas afro-asiáticas que se hablan en la parte septentrional de África, desde Marruecos y Mauritania, en el Atlántico, hasta Egipto, Sudán, Etiopía, Somalia en el lado oriental de la costa mediterránea y en el cuerno de África. A más de ello, hay lenguas semitas en muchos países de Oriente Medio, como Arabia Saudita, Jordania, Israel, Líbano, Siria e Irak. Por razones culturales y geográficas, la rama de la familia afro-asiática fue reconocida por los europeos. La conexión existente entre el hebreo, arameo y árabe ha sido reconocida por los eruditos judíos y musulmanes desde tiempo atrás, aunque fue el francés Guillaume Postel, en 1532, quien la definió como tal. En 1702 Hiob Ludolf entendió este núcleo semita como lenguas semíticas etíopes; en 1781, Schlözer usó el término "semítico" para englobar esta rama[23].

---

20 LEMONICK, Michael D. y DORFMAN, Andrea, "Searching for Sheba" – No Explorer has ever proved the Queen really existed – But that may be about the change", en *Time - Latin American Edition,* September, 2001.

21 Miguel F. Brooks. *A modern translation of Kebra Nagast* (The Glory of Kings), The Red Sea Press, Lawrenceville, 1995.

22 Wilhelm SCHNEEMELCHERN, *New Testament Apocrypha*, vol. 1-2, Philadelphia, Westminster Press, 1964.

23 MILITAREV, Alexander, "Home for Afrasian – African or Asian? Arial Linguistic Arguments", en *Cushitic and Omotic Languages – Proceedings of the Third International Symposium*, Berlín, Marzo 17-19, 1994.

¿Por qué en América Latina no se inició antes este proceso de rescate de la historia negra en la Biblia? Tal vez porque, no hace mucho tiempo que el pueblo tiene acceso directo a la Biblia. Tal vez no tuvimos mucho contacto directo con África. Es muy caro viajar. Hoy todavía se encuentra, en el África, iglesias que se consideran parte de las tribus de Israel. Otro motivo es que no teníamos acceso directo a la teología. En el África del sur, una tribu, en la cual se hizo exámenes de ADN, se encontró las mismas características biológicas de las tribus israelitas. Parece que la iglesia blanca se considera la décimo tercera tribu de Israel ¿Lucas? La hermenéutica negra se coloca dentro de un campo más amplio de nuevas hermenéuticas, lo que nos ofrece otras herramientas de trabajo para nuestras perspectivas latinoamericanas. Necesitamos asumir esto en nuestros trabajos de publicaciones, en las aulas. Incorporar esta preocupación junto a la de los pobres y las mujeres. Debemos anotar preguntas y continuar trabajando en conjunto, no sólo el pueblo negro.

Martin Bernal no es negro, sino un chinólogo que osó traspasar los límites dados. Hay un problema de especialización en nuestra teología latinoamericana, donde los textos sobre mujeres son tarea de las mujeres, de los negros para los negros, de los pobres para los pobres. Tenemos que trabajar en conjunto todos los textos.

¿Por qué estas cuestiones no entraron antes en América Latina? En los EUA, el movimiento negro es muy fuerte, históricamente desde el siglo XVIII. Esto influenció también la cuestión hermenéutica / teológica. No necesitamos repetir todo lo que otros hicieron. Vamos a hacerlo desde nuestro propio caminar.

Algunos factores de la historia influenciaron la no lectura de la Biblia en esa perspectiva, como lo fue la política de "emblanquecimiento". Hacemos lectura descontextualizada, tanto en sentido geográfico, como étnico (las personas no tienen cuerpo, ni sexo). Esto sería la continuación de la lectura europeizante.

Es importante también abordar el tema de la interculturalidad a partir de la realidad de las sinagogas, su existencia en los muchos y diferentes lugares, también de África y, por tanto, también en el Nuevo Testamento. Otro desafío es la relectura de la peregrinación a las grandes fiestas, las múltiples influencias culturales y religiosas, por ejemplo: Pentecostés (Hch 2,9-11), aunque también hay textos paulinos, dado que también el apóstol trabajaba a partir de las sinagogas, v.g. textos como Rom 16 –rescata los orígenes étnicos de los nombres de las personas, a partir de la filología y etimología. ¿Por qué sólo trabajar con el Antiguo Testamento?

Esta pregunta parece tener respuesta en el miedo que tenemos, a veces, de mezclarlo con Jesús. Sin embargo, el desafío está también en el abordaje de la geografía en los textos del Nuevo Testamento. ¿Qué aconteció con Jesús en Egipto? ¿Cuáles serían los confines de la tierra de los que nos habla Lucas? ¿Será que el objetivo de la misión de Lucas es llegar al centro del imperio romano? Se siente la necesidad de rescatar otros lugares de dicha geografía, como Egipto, Cirene, Libia, y de figuras como Simón el negro, Simón el mago, Simón de Cirene, entre otros. Para ello tenemos que trabajar mucho en aquello que está por detrás de los textos, y a partir de otras fuentes documentales.

Para Diodorus, historiador romano popular del siglo I de nuestra era, los etíopes eran autóctonos, y modelos para los griegos y egipcios. Citando la obra La Odisea de Homero, Zeus se ausenta de la montaña sagrada y va hasta los etíopes, donde había hombres sin faltas que sabían cómo hacerle una fiesta a Zeus. Mitología e historiografía se entrecruzan. Usando nuestro imaginario, ¿Por qué normalmente hablamos de Sudán, y consideramos a los negros como empobrecidos? Nuestro imaginario sobre los africanos debe ser construido a partir de los imaginarios antiguos.

3. ¿Quiénes fueron los etíopes?

¿De dónde salen nuestras ideas sobre los etíopes? ¿Cómo lo decido? ¿Por qué me centro en una idea o concepto? Tenemos dos tradiciones bíblicas importantes: 1 Reyes y Hechos 8, que nos muestran la presencia judía pre-cristiana, presente en África, y alguna otra tradición que dice que la iglesia copta fundó las iglesias cristianas en Etiopía en el siglo IV d. C. ¿Con qué idea nos identificamos?

El término *Cush* y sus derivaciones, es empleado 40 veces en el Antiguo Testamento[24]; hay diferentes formas que incluyen *Cush*: referencia a nombres de individuos Cushi (Sof 1,1), a lugar, Cushan (Hab 3,7), a personas nombradas como cushitas. Fuentes arqueológicas y bíblicas relacionan Cuch con Egipto, en diferentes contextos (Ez 29,10; 30,9; Sal 68,31; Nau 3,8-9; Is 20,3-5). En 1Re 19,8-13 e Is 37,9 consta que el rey Taraca de Cuch entró en combate con Asiria. Este rey pertenece a la 25 dinastía Cuchita que gobernó Egipto en el periodo que va del 727 al 656. Cuch o Etiopía aparece como uno de los lugares para los exiliados (Is 11,11), como guerreros o jinetes (Jer 46,9). En Is 45,14, Egipto y Etiopía son amigos y vecinos y no subalternos. Los primeros caballos domesticados en Asia Menor aparecen alrededor del 1600 a.C., pero ya en 1625 a.C. hay evidencias de caballos domesticados en Sudán, esto es apuntando a las investigaciones recientes en el Alto Egipto, motivados por la construcción de la represa de Aswan.

Nuestro conocimiento sobre África se ha modificado en los últimos años. ¿Por qué esas novedades no entran en la exégesis? ¿Cómo tomamos nuestras decisiones para optar por temas de contenido y metodologías en el estudio en cuestión?

3.1. Los etíopes en el imaginario académico

Para los franceses más serios, en los años 1911, el mensajero etíope que lleva la noticia al rey David es un mensajero negro, con noticias negras. El comentario *Critical Internacional* 1899-1970, ve al etíope naturalmente como un esclavo. La historia interpretativa hace de él un esclavo, hasta los años 80. Esto se interpreta así, obviamente, porque si David mata a un esclavo, no es tan grave como si matase a un príncipe, sacerdote, etc. El primero en cuestionar esta idea fue un holandés. Desafortunadamente, en el 2000-2001 todavía había gigantes como Brothermann que continúan con el mismo discurso de "negro-esclavo". ¿Cómo explicar los silencios exegéticos con relación a la etnia/color? La categoría "raza" como dato biológico no existe. Somos todos afro descendientes, nuestro ADN es igual, es diferente, pero es igual. Lo que fue naturalizado a partir de la ciencia judía no existe. Necesitamos desmontar el concepto de raza, como hecho biológico, para eliminar y aprender a cultivar de forma positiva las diferencias culturales que acompañan nuestros diferentes colores.

Con el final de la experiencia socialista en China, el chinólogo marxista y profesor titular de la Universidad de Cornell, Martín Bernal, creó un alboroto en su búsqueda de nuevos desafíos. Bernal cambió el centro de reflexión de Asia a Asia Menor. En primer momento publicó una descodificación de los textos complicadísimos de la Línea B[25], materiales del Oriente Medio, estudios de las lenguas semitas, haciendo una relación de ésta con las lenguas indo-europeas. Se fascinó con el mundo afro-asiático y comenzó a examinar varias inconsistencias incluso en el campo que se entiende como corazón de África hasta Mesopotamia. Este autor publicó los dos volúmenes de *Black Athena: las raíces afro-asiáticas de la civilización griega antigua*. Esto generó una polémica enorme, y hubo una reacción inmediata de los estudiosos clásicos. Mary Lefkowits refutó las ideas de Bernal, haciendo por ello una gran carrera. En su libro *Not out of Africa*[26], cuestiona cómo es posible que se enseñe un mito como si fuera historia. Esta autora fue dos veces deshonesta, porque en la tesis de su propio doctorado trabajó el tema de la mujer en las representaciones de los pecados griegos. Ella representó a Bernal como afrocentrista, un militante de la idea de que todo lo bueno es africano, y que todo lo africano es bueno. Así, Bernal es cuestionado por ambos lados. Ella desdeñó de Bernal. Tanto Bernal como Lefkowits eran judíos.

---

24 La lista sumaria de los pasajes bíblicos de Cush/Etiopía puede ser consultada en James STRONG, *Strong' Exaustive Concordance of the Bible*, Nashvile. Thomas Nelson Publishers, 1979, p. 230 a 312.

25 Martin BERNAL, "On the Transmission of the Alphabet to the Aegean before 1400 B.C.", em *BASOR*, vol.267, 1987, p.1-19; M. BERNAL, *Cadmean Letters: The Westward Diffusion of the Semitic Alphabet before 1400 B.C.*, Winona Lake, 1990.

26 Mary Lefkowitz, *Not out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Treat Myth as History*, New York, New Public and Basic Books, 1996.

En este año fue publicado un libro con 22 artículos criticando a Bernal, en todos los sentidos. Bernal respondió al libro *Black Athena Revisted* con su libro *Black Athena Writes Black,*[27] reconociendo en él que cometió errores, pero que no fueron deslices, y que alguien estaba comprando una lucha, donde no había lucha alguna.

Otro autor, Berlinerblau[28] que trabaja el Antiguo Testamento, acusa a Bernal de no tener competencia, ya que ignora los hechos ya establecidos, además confunde algunos detalles, hay falta de apertura y entendimiento. Este autor sostiene que Bernal escribió una sociología de conocimiento, que pretende desafiar los presupuestos anti-semitas y anti-africanos que están en la base de la universidad moderna, en todos los lugares. J.D. Michaelis fue el primero en abordar en forma antropológica y cultural la cuestión de los pueblos. Pero, Michaelis no quiso escuchar una respuesta que incluyera África.

¿Por qué libros como *Black Athena* y sus reacciones no entraron en las facultades de teología? ¿Por qué nuestra forma de entender el mundo y la historia entran, justamente, a través de personas que, usando un método histórico-crítico, hacen teología?

El libro de Mary Lefkowits fue *best seller* entre los ricos de EUA, judíos o no. El motivo, tal vez estuvo en que se apuntó a los alemanes, con el argumento del anti-semitismo. Al final, Michaelis se fue totalmente contra la inclusión de los judíos en la sociedad alemana del siglo XIX; este autor afirmaba que los judíos debían ser enviados a las islas caribeñas, a las producciones alemanes colonialistas.

El propio Bernal critica como las investigaciones, en los siglos XVIII y XIX, fueron iniciadas más por buscar riquezas, que de hacer una investigación antropológica. No siempre la arqueología fue en búsqueda de la cultura, sino a la apropiación de los objetos culturales, que hoy se encuentran en Londres.

Es importante reconocer que el gobierno francés devolvió a los pueblos africanos el cuerpo de una estatua de divinidad femenina, que fue llevada a Francia como mero objeto. El poder de la teología es más fuerte que el de otras ciencias, porque coloca la legitimidad de la autoridad divina: Dios dijo que los africanos eran subalternos.

Teólogos exegetas como Albright y Noth sostendrán que los únicos no caucásicos en el mundo bíblico fueron los etíopes. Los etíopes no eran realmente africanos, eran un poco negros, por la influencia de sus vecinos del sur. Albright quiso explicar que había dos tipos de cráneos con criterios de inteligencia, lo que fue desmentido por otras ciencias. En 1956 Albright reaccionó diciendo que los cráneos menos inteligentes eran aquellos de los esclavos, no de los señores africanos. Esta idea permanece en nuestras facultades hasta nuestros días. La metodología acaba influenciando a la teología, aunque no lo quiera.

Se ve la necesidad de desmontar la negritud de Egipto a partir del iluminismo. Ha sido científicamente probado que los negros eran incapaces de hacer civilizaciones, ¿cómo habrían sido capaces de construir el antiguo Egipto? La solución ha sido negar que los egipcios fueran negros; negar que los egipcios antiguos hayan erigido civilizaciones; negar ambas cosas, teoría la última que fue preferida por la mayoría de los historiadores del siglo XIX y XX[29]. ¿Cómo es su imaginario, en este momento, respecto a la negritud en la Biblia? ¿Imagina objetos para percibir y construir la negritud en la Biblia?

3.2. Las tribus africanas de Israel y Judá

¿Cuántas tribus negras se encuentran en el Antiguo Testamento? Actualmente hay investigaciones genéticas que afirman que hace 80 mil años atrás, los primeros seres humanos estaban en África. Los textos bíblicos también dan testimonio de ello.

Según la memoria de los propios israelitas, cuatro de las doce tribus de Israel eran de origen africano. La primera de ellas nos remonta a la tribu de Leví; según Num 12, una par-

---

27 Martin Bernal, *Black Athena Writes Back,* David Chioni, editor, Duke University Press, 2001.

28 Jacques BERLINERBLAU, *Heresy in the University*, The Black Athena Controversy and the Responsibility of American Universities. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.

29 NASH Peter, *Reading Race, Reading the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

te de esta tribu tiene raíces cuchitas con Ziphora, la mujer de Moisés. La segunda se puede encontrar en el Salmo 7,1, donde vemos la relación entre Benjamín y, por lo menos, una persona ligada a Cush (David canta haciendo referencia a Cushi). La tercera y la cuarta tribu están referidas en Gen 41, 39-56, donde Efraim y Manasés tienen raíces camitas.

Encontramos una tribu más en Gen 38; es en la historia de Tamar y Judá. Al inicio de este relato, Judá aparece escandalizado con el tratamiento que los hermanos inflingen a su hermano José. Este está ahora esclavizado en Egipto, y Judá regresa, junto a sus otros 10 hermanos, hacia territorio cananeo. ¿Y que hacen allá? En esta tierra se junta a una cananea que le da tres hijos, dos de ellos morirán, y el tercero no fue entregado conforme a la ley israelita. Entonces Tamar vuelve a su casa materna, y años después es seducida, cuando queda claro que él no tiene ninguna intención de darle a ella su último hijo. Entonces Tamar queda embarazada de su suegro Judá: da a luz unos gemelos que extenderán la línea judaica. Entonces Tamar, la mujer cananea, pasa a ser parte de la línea davídica, a partir de esa unión. También Jesús es descendiente de David. Aquí tenemos una tribu afro más, descendiente de judíos.

Usando los propios mitos / historias judías, ellos se auto-entienden como aquellos que revelan alianzas de casamiento con diversos pueblos, por eso, el mundo bíblico es muy afro-asiático. Las historias que siempre conmemoramos son aquellas que ligan a Israel con lo afro en la historia. Por algún motivo, la tradición europea nos colocó vendas para que no reconozcamos nuestras raíces religioso-culturales afro.

No sólo la biología comprueba, actualmente, que todos somos afro- descendientes, sino también la teología de la solidaridad en la propia Biblia. Tenemos, entonces, cinco tribus afro descendientes en Israel, entre ellas Benjamín, Leví y Judá, que sobrevivieron a todo[30].

Julio Zabatiero recuerda que Crusemann también considera que los modelos antropológicos tribales enfatizan la simultaneidad e identidad con las tribus africanas.

Por su parte, Jorge Pixley argumenta que: "tiene algunas problemas con la diferencia entre categorías antiguas y modernas –la palabra "África" hoy y para nosotros significan un continente..., pero ¿cuándo comenzó esa idea de África? ¿Será que se conocía, en los tiempos bíblicos, regiones más debajo de Cush? En la época del imperio romano, África era una provincia no muy grande, y más abajo había otras regiones. Pero, ¿todo era considerado como africano? Es una cuestión conceptual, geopolítica. El problema de vocabulario crea una serie de dificultades".

Fueron los romanos quienes crearon este problema, que incluía varias otras regiones y pueblos dentro de la palabra África: tenemos que preguntar también qué entendían los griegos por África, y qué es Cush para los hebreos ¿Será que es todo o no es Egipto? ¿Por qué Egipto y Etiopía son distintos? ¿Sólo porque los etíopes eran más oscuros que los egipcios?, pero ¿será que eso es verdad? Estamos jugando con dos imaginarios: qué es África hoy y qué es el Oriente Medio, del cual estamos sistemáticamente refiriendo a Egipto / Libia, etc., porque hablan árabe. Etiopía también es un país considerado caucásico, no negro. Este es un argumento utilizado por la Alemania nacista.

Para Nancy Cardoso, "parece importante conectar estas mitologías en el marco mayor de los conflictos de los campesinos en Egipto y en lo que estamos llamando Cuch. Conflictos imperiales, considerando las contradicciones internas Tal vez re-localizar esos pasajes en el texto bíblico. Ver cómo la resistencia popular hizo reaccionar a los imperios".

Sandro Galazzi observa los textos como producto de la elaboración humana.

Ivone Richter, a su vez, cuestiona "cómo ligar estas búsquedas con otras, rescatando, por un lado, los aspectos y participaciones ciudadanas de la iglesia de los negros, y por otro lado, cómo conectar esos "descubrimientos" con los otros descubrimientos hechos por lecturas feministas que desenmascaran el profundo androcentrismo, y los varios mecanismos de opresión contra mujeres y contra personas esclavas, en sus obras escritas (las mujeres como puertas al infierno, los esclavos que no tienen esperanza de liberación en la Iglesia), entonces se hace necesario un análisis de conflictos y tradiciones internas –imperio y patriarcado, y co-

---

30 MALAMAT, Abraham, "Tribal Societies – Biblical Genealogies and African Lineage System", en *The Jerusalem Congress on Black Africa and the Bible,* E. Mveng y R.J.Z. Werblowsky, editors, Jerusalem, 1972.

mo estás trasvasan las más variadas culturas. Continuando hasta nuestros días, en todas las iglesias dispersas por la faz de la tierra".

Sandro Galazzi sostiene: "las informaciones que estamos recibiendo son buenas, pero también surgen preocupaciones: ¿quién entró en la lista de las tribus, entró en la lista de poder? ¿Cómo lidiar con eso? ¿Cuál es el nexo que las tradiciones afro tienen con las tradiciones del imperio en los diversos movimientos y momentos históricos? ¿Cuál es la participación y contribución de estas tribus?".

Esta danza ya está ocurriendo, pero con un lenguaje diferente (Maricel y Peter). Algunas personas afro también reconocen que eso no nos sirve; la discusión de los poderes. Las tribus sobrevivientes son ligadas con el poder de las tribus de África. Los afrocentristas quieren que todo lo que viene del África sea bueno –sin embargo, si todos somos descendientes del los reyes egipcios, todos estamos enredados en la dinámica de la opresión, como cómplices.

Silvia Regina de Lima aporta: "el diálogo con las religiones tradicionales africanas, ¿en qué medida estos descubrimientos nos pueden ayudar, desde el punto de vista teológico en esos otros diálogos y desafíos para la comunidad negra? Para la hermenéutica de la sospecha es necesario desmontar las teologías a partir de las prácticas".

3.3. Reacciones de los y las biblistas

El resultado del repaso de la construcción de los modelos historiográficos con los cuales estamos acostumbrados a trabajar en la historia de Israel es herencia cultural de los siglos XVIII y XIX, como parte del proyecto colonizador. La lectura latinoamericana no asumió todas las referencias porque estaba preocupada por reconstruir la historia a partir de otra perspectiva. ¿Qué hacemos ahora? ¿Cómo rehacer esta ciencia, para no continuar repitiendo estos elementos? Nuestros escritos sobre Historias Bíblicas en América Latina también bebieron de estas fuentes. ¿Cómo hacemos ahora, concientes de este telón de fondo racista y colonialista de las ciencias con las cuales trabajamos?

Cuidar para no caer confundir categorías. A veces, lo religioso es mezclado con categorías étnico-políticas. Considerar que un judío puede ser negro, blanco, etc. Considerar exactamente lo que afirmamos sobre los procesos migratorios. La lectura académica se hace en el Primer mundo y nos relegaron las lecturas populares. Hacer un esfuerzo para crear materia prima, sin depender de lo que hacen los demás.

Toda creatividad proviene del caos y de las voces mutuas. No necesitamos buscar una lectura homogénea, sino mantener las varias voces.

Las mujeres nos dan ejemplos de su caminada. ¿Cómo crear una nueva epistemología a partir de las nuevas ópticas? Son procesos largos, que se van abriendo a otros problemas. Buscar una epistemología que incluyente, que abarque todas las categorías de género, etnia, clase...

No sólo es necesario trabajar contra la lectura oficial, racista, sino preguntarse cómo nos liberamos de esto. ¿Cómo liberar a la Biblia de la Biblia? No hay una Biblia, sino muchos textos que se encontraron con intereses distintos; unos son racistas, otros no. Hablar de biblias, de teologías, de líneas distintas. No todo lo que está ahí es Palabra de Dios. La lucha por la identidad no necesita de la Biblia; esa lucha se legitima también fuera de ella. Liberarnos de los fundamentalismos que subsisten dentro de la Biblia.

Estamos trabajando marcos teóricos, epistemológicos, pero el enemigo también está entre nosotros, por causa de nuestras tradiciones. Aspectos sociológicos, dinámicas de reconstrucción. En un marco propio, enfatizar nuestros aportes, sin entrar, en primer lugar, a discutir teorías que vienen de otros contextos, menos aún incorporándolas al trabajo, porque después nos ponen en conflicto en las diferentes dinámicas que usemos.

¿Cómo elaboramos nuestro discurso teológico? La ruptura epistemológica parte del lugar concreto de nuestras experiencias, debe romper con epistemologías occidentales patriarcales. Debemos crear nuestra propia ciencia, en constante proceso de autocrítica, también con relación a las autoridades bíblicas. Insertar y elaborar cada vez más, a partir de nuestros autores y autoras latinoamericanos.

Es importante estar alerta contra esta tendencia unísona y homogénea que tenemos que "batir" indistintamente en todos los europeos y resaltar la necesidad de amistades, de alianzas con las minorías que también sufren en sus diferentes contextos sociales, epistemológicos, teológicos, y que pueden contribuir en una caminada que no es sólo nuestra. Tenemos que cuidar las personas con quienes trabajamos y no alejarnos de aquellos y aquellas que también buscan esperanza y liberación en otros lugares, para no ser excluyentes y racistas.

¿Cómo hacer para que nuestras lecturas bíblicas no repitan y reproduzcan prácticas racistas? Continuamos siendo dependientes de conceptos universalistas que nos limitan en nuestras maneras de evidenciar nuestras lecturas desde nuestro lugar. La mayoría de las bibliotecas tienen literatura de afuera. ¿Por qué nuestros escritos no se encuentran allí?

Se hace necesario rever conceptos universalizantes y tomar a América Latina como un bloque monolítico. ¿Cuál es nuestra perspectiva latinoamericana? La sospecha ya hace parte de nuestro referencial, pero necesitamos hacer sospechas sobre nosotros mismos y nuestras concepciones, y la dificultad de incluir cosas nuevas.

La institución permite que los negros puedan hacer teología, pero no que hagan teología negra. Lo mismo vale para otros grupos. Cuando analizamos todo cuestión de poder (Foucault), quien consigue publicar, vende sólo aquello que es considerado un producto interesante para el mercado.

La academia es anti-semita y racista, y quien hace el discurso exegético es racista. ¿Cómo asumimos estos conceptos de manera inconsciente? Estamos en un sistema que nos enseña a trabajar de cierta forma (metodologías), y decimos que nuestra relectura es diferente.

No consideramos el término "desaparecido" –a partir de la hermenéutica feminista y negra- como categoría tan nueva, porque ya estamos haciendo el trabajo de rescatar sujetos...

Revisamos conceptos, categorías, geografías, genealogías, antropología. La discusión seria sería crear un cuerpo en torno de eso. La solidaridad a nivel de países, y lecturas a partir de nuestro continente –un abordaje étnico-racial en torno de las hermenéuticas. ¿Quiénes son los sujetos? Nombrar sujetos como nuevos actores sociales. Otro paso que cabe es la cuestión de las categorías, también étnico-racial, para la construcción de identidades, considerando varios y diferentes actores, en un proceso de interrelación con otros sujetos y otras hermenéuticas.

4. ¿Cómo abordaremos esta temática en el estudio de textos específicos?

La siguiente reflexión es fruto de un trabajo en grupos, de aquellos que fuimos realizando en esos días. Se formaron cuatro grupos con dos tareas: lectura de los textos de Num 12 y Éxodo 18, 1-12 y comparar esas dos tradiciones con la pregunta por las fronteras y por la etnicidad. El segundo grupo leyó Éxodo 15,22-16,8 y lo comparó con Éxodo 7, 14-25, preguntándose por el poder, el imperio y la resistencia.

4.1. Fronteras y etnicidad a partir de Num 12 y Ex 18, 1-12

Num 12 tiene una clara denominación de que la esposa de Moisés es de origen cuchita y de que debido a su origen se generó un conflicto de relaciones con Miriam y Aarón, sin embargo sólo Miriam es castigada. ¿Por qué Miriam está con Aarón cuestionando a la esposa de Moisés? ¿Cuál es el problema?

Todo apunta a que estamos delante de un problema de autoridad religiosa. Tal parece que delante de la presencia cuchita, la familia de Moisés pierde autoridad. Vemos un juego de poder en la demarcación de fronteras. Qué más decir, las fronteras pasan por el poder. Sin embargo, al final es Yahvé quien ordena a quien debe obedecerse, y es Miriam quien lleva la peor parte. Con todo, a pesar de ser castigada con una dolencia que es una lepra blanca, el pueblo no se ve involucrado, en tanto que ella no puede retornar. En esta disputa entre cuchitas e israelitas, Miriam es importante, al punto que el pueblo debe esperar por ella.

. Recordemos que el nombre de Ziphora está ligado al hecho de la circuncisión de Gerson. Ella es la única mujer que en la Biblia puede circuncidar a un hombre, de manera explícita, eso es más de lo que se le revela a Moisés. La cuestión sacerdotal pasa también por Ger-

son que aparece en el capítulo 18, como sacerdote de Da. Una cuestión fundamental puede ser que ellas tienen acceso a lo sagrado, donde las mujeres tienen el control y hay espacio para la disputa, inclusive entre mujeres. Disputas de liderazgos con relación al espacio sagrado: ¿Qué tipo de disputa se da entre Moisés y Miriam? ¿Será que Moisés rechaza a Ziphora? Percibimos aquí un desdoblamiento del protagonismo de las dos mujeres; ahora el poder pasa a manos de Moisés. ¿Será que, de hecho, Moisés rompe su alianza con la cuchita? Ambas están siendo dejadas atrás, para que así se asuma un modelo más exclusivo de los hombres.

El texto de Ex 18 nos relata el encuentro de Moisés con su suegro Jetró, sacerdote de Madia. Jetró va con Ziphora y sus dos hijos, camino al desierto, y allí se encuentran. Lo que llama la atención de este relato es el sacrificio que Jetró ofrece a Elohim, en un tiempo en que Yahvé es el más fuerte que los elohim. Evidentemente, la comparación de los textos, nos lleva a entender que Midia es una extensión de Cush, ya que en Midia están los cuchitas y Jetró y Ziphora pueden ser cuchitas. ¿Las fronteras estaban fijadas después de Gerson o no? Las fronteras no se diluyen, los cuchitas continúan existiendo. Ellos están allí como parte de nuestros orígenes y de nuestros conflictos originales. ¿O qué es más importante? Depende de la situación. Estas entradas se entrecruzan. Parece que hay una tradición sacerdotal no sólo de Moisés, sino de Miriam, de Aarón y de otras personas.

Es interesante resaltar que en el trabajo grupal uno de los cuestionamientos pasó por el proceso de racionalización. Randall Bailey cuestionó el porqué de la enfermedad de Miriam fue quedar blanca. Por lo que aparece, en Num 12 no hay ningún conflicto entre las mujeres. Uno de los elementos que confirma esto es que la enfermedad de Miriam es quedar blanca, su dolencia significa quedar con un color que no es propio, entonces ella era negra. Es necesario investigar mejor esta enfermedad, ver que características tendría la piel blanca y la piel negra. Los conflictos, como bien apuntamos, serían de tipo religioso, territoriales, y no raciales.

Otro elemento a resaltar es por qué, normalmente toda tradición sinaítica es asociada a Arabia, negando la posibilidad de un yavismo africano. Normalmente se dice que el nombre de Yahvé surge en la región de Midia, en el Sinaí. Según investigaciones arqueológicas, en el año 1400 a.C., las inscripciones de Amenofis contienen el nombre de Yahvé. Las fronteras no pueden ser fijas; el yavismo se formó en ese espacio cultural geográfico. Es importante la intención de colocar a la mujer en disputa. Las mujeres eran sacerdotisas en Cush, ¿en territorio israelita pudo haber sido diferente? A lo largo de la historia israelita se puede constatar que las mujeres extranjeras eran más emancipadas que las israelitas, por eso Miriam reclamaría un tratamiento semejante. Las prácticas religiosas que las mujeres ejercen son la circuncisión y el sacerdocio. Muchas de esas prácticas venían de Cush. Estamos percibiendo el conflicto entre dos poderes, donde los hombres aparecen como mejores, pero nos lleva también a dar un vistazo fuera de Israel y ver el yavismo relacionado a Cush. El problema no es por el color de la piel, sino por el liderazgo, por el sacerdocio.

4.2. Poder, imperio y resistencia en Ex 15,22-16,8 y Ex 7,14-25

Una de las primeras constataciones es que estamos dentro del mismo grupo étnico. El pueblo que está con Moisés es aquel que sale de Egipto, después de habitar allá 450 años, entonces, son todos egipcios. Normalmente tenemos la idea de que son dos pueblos, pero todos son del mismo grupo étnico. Del mismo modo debemos entender los símbolos de la vara y de la serpiente; la coextensidad es un elemento cultural importante.

En el texto anterior se tiene el tema del agua que se transforma en sangre y el instrumento que hace esto posible es la vara. Aquí la vara se transforma en serpiente, La vara es, entonces, símbolo de la serpiente, sin embargo esto debe cambiar para que el agua se torne en sangre y después para que se transforme en agua dulce. Se utiliza el mismo instrumento, el mismo símbolo.

Una segunda constatación tiene que ver con los poderes. El grupo separó el poder del faraón y del pueblo egipcio, del poder de Moisés y de su pueblo. El pan que cae del cielo, en ambos pueblos, no es sujeto. Sujetos son Moisés/ Aarón y el faraón/magos egipcios.

Los argumentos de la asesoría giraron en torno a lo siguiente: Moisés rescata elementos africanos: serpiente/sabiduría, elementos egipcios que son apropiados aquí por la tradición yavista.

¿Cómo es posible que pasemos desapercibidos, por el hecho de que para alcanzar el corazón de una persona –el faraón, o de un sistema político, muchos inocentes tengan que morir? Se arruinan pueblos enteros y se destruye la naturaleza. Es necesario ver cómo estamos leyendo los textos. El faraón es un torturador, pero no mejor que esta situación, hay mujeres, hay niños, hay naturaleza. Egipto siempre fue ejemplarizado como poder del mal. Matamos el mal, pero instauramos un sistema semejante al que criticamos. Es importante echarle un vistazo a estos procesos. Analizar la cuestión ecológica sobre el problema de agua en las periferias, donde hay problemas de salud y donde las mujeres pobres y negras, y sus hijos, son los más afectados. Tenemos que cuestionar los dos lados del poder.

La murmuración del pueblo es una protesta a la jerarquización religiosa que comienza a ser fomentada por el liderazgo sacerdotal de Moisés, que tiene el poder de las plagas. Si el objetivo de ellas era ablandar el corazón del hombre, ¿por qué no lo alcanzó a él personalmente y no a la gente inocente? Se hace necesario reflexionar para las víctimas, como concretamente son las víctimas de hoy. Las muertes que se cuentan son sólo las americanas. Tomar en consideración que son vidas humanas. Los fines no justifican los medios. La corriente que hoy tiene fuerza es la lectura post-colonialista. Se está trabajando bastante en esta perspectiva en América Latina: hemos entrado en esa lectura, pero relativamente hace muy poco tiempo.

Un gran desafío es volver a la cuestión hermenéutica, porque los conflictos que están al interior de las relaciones políticas, culturales, étnicas son muy pertinentes en nuestras relaciones. ¿Cómo superar estos desafíos y alcanzar la construcción de la propia identidad? El concepto de fronteras geográficas es diferente al concepto de fronteras étnicas. Lo mismo se puede decir respecto a la visión del pueblo judío como centro, porque imaginamos que los procesos se dieron en ese centro. Cuando en realidad hay una relación de conflicto. Entonces, ¿cómo podemos definir nuestra identidad de afroamericanos y afroamericanas? Hay una serie de contradicciones, los sujetos se chocan. La identidad negra es una identidad en construcción, que implica alteridad, y esto vale para todas las hermenéuticas.

La lectura popular hace un avance en el sentido de auscultar horizontes que toman determinada distancia o interpretación complementaria. Debemos entrar con sospecha de que los malos no son tan malos y que los buenos no son tan buenos. ¿Cuál es el horizonte ético que procuramos alcanzar y que nos dice eso? ¿Cuál es la contribución para nuestra vida?

Se analizan otros medios elementos como la magia. Tenemos que entrar con otros lectura, no sólo del la eficiencia política. Si trabajásemos el protagonismo dentro de otro horizonte, conseguiremos pensar en los elementos antropológicos de resistencia. En este sentido, en la magia, la estructura de distribución de poder es diferente. Tenemos que investigar con más calma.

Para nosotros es preocupante cuando decimos que las hermenéuticas no hacen exégesis. No podemos olvidar que la hermenéutica sale del grito y de la lucha popular. Por eso vamos a buscar métodos. Muchas veces las hermenéuticas han sido fijadas sólo como apéndices. Proponemos una revisión de muchas de nuestras concepciones teológicas, revisar diferentes periodos de la historia israelita. Ya estudiamos la historia de Agar, pero faltan estudios que privilegien la historia comparada y el rescate de las raíces egipcias. Generalmente, en beneficio de un monoteísmo y centrismo, negamos la vida. Revisar la experiencia del Éxodo y de las tradiciones en torno al yavismo y revisar nuestra historia. Es evidente la necesidad de una reconstrucción de nuestras historias de Israel y Judá. No decir sólo que media docena de tribus eran africanas, sino contar aquello que no nos contaron. Con el movimiento de los 500 años se comenzó a contar muchas cosas que no eran contadas. Proponemos revisar el tribalismo, la monarquía, la conquista, los profetas, el cristianismo originario entre otros temas y tradiciones.

Maricel Mena López
mmena@puj.edu.co
Colombia

LA HERENCIA DE LAS DIOSAS
Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica

Resumen
En este artículo la autora se propone demostrar como Israel, bajo el dominio de Salomón se constituye en el centro político y cultural donde concluyen diferentes grupos y culturas, haciendo de Israel un gran centro multicultural y multireligioso. Esta apertura no se da solamente por la explotación de la mano de obra extranjera y de las relaciones políticas y comerciales con otros países sino también por la influencia que las culturas y religiones de las diosas de Egipto y Saba ejercieron sobre la corte de Salomón.

Abstract
In this article the author intends to demonstrate how Israel, under Solomon's domain, is constituted in a political and cultural center where different groups and cultures converge, doing of Israel a great multi cultural and religions center. This opening doesn't only feel through the exploration of the hand of foreign work and of the political and commercial relationships with other countries or also for the influence that the cultures and the goddesses religions of Egypt and Sheba exercised in Solomon's cut.

En este artículo demostraré como Israel bajo el dominio de Salomón, se constituye en un centro político y cultural donde confluyen diferentes grupos y culturas, haciendo de Israel un gran centro multicultural y multireligioso. Esta apertura no se da solamente a través de la mano de obra extranjera y de relaciones políticas y comerciales con otros países sino por la influencia de las culturas y regiones que las diosas ejercieron en la corte de Salomón.

Esa participación extranjera habría dejado huellas culturales que la estructura política y religiosa intentó abolir a través de la figura de un dios monoteísta y masculino, representado por Salomón. Estos legados estarían inscritos principalmente en el campo religioso y político. Por esto en las siguientes líneas preguntaré si hay de hecho elementos que me permitan afirmar la existencia de influencias afro-asiáticas en los campos socio-político y religioso en el Israel salomónico y cuál sería su relevancia en la comprensión del Israel de este periodo[1].

1. Jerusalén en el periodo salomónico

Salomón inicia su gobierno con un ambicioso programa de economía política con la finalidad de aumentar las riquezas de su reino. Sus recursos básicos eran los excedentes agrícolas de los campesinos y campesinas, que completaba con las rentas del comercio por medio de los impuestos sobre las caravanas que transitaban y de las transacciones comerciales tales como la venta de armas, caballos cuchitas del norte de África y carros de guerra egipcios a otros estados[2]. Lisa Heidorn[3] demostró que los cuchitas se establecieron en el sur para entrenar caballos 100 años antes de que el primer caballo fuera domesticado posiblemente en Asia Menor. Esto significa que este medio lucrativo de comercio no fue exclusivamente de

---

[1] Para una mejor comprensión de este tema, cf. Maricel Mena López, *Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel – Uma proposta de reconstrução histórico-feminista*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002 (tesis doctoral).

[2] Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p.306.

[3] Lisa Heidorn, "The Horses of Kush", en *Journal or the Near Eastern Studies/JNES*, vol. 56, n.2, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p.104-114.

Anatolia y que las relaciones entre Palestina, Egipto y Cuch se fundamentaron en el comercio de caballos y carros.

En la administración del reino, el rey era asistido por altos funcionarios que vivían cerca de él y conformaban su gobierno, eran sus ministros y servidores. Estos "servidores" son los jefes del pueblo (1Re 4,1). Como una intuición para asegurar su imperio económico, fortaleció un equipo militar y con las riquezas construyó en Jerusalén su palacio y el Templo. Dividió su reino en distritos administrativos con la finalidad de centralizar la estructura del comando. Con este sistema abasteció a la corte de alimentos. Aparte de esto, para realizar las construcciones, obligó a sus súbditos a realizar equipos de trabajo gratuito.

En vista de crear un segmento social superior privilegiado de no productores económicos, él recurrió a los excedentes agrícolas para fortalecer el comercio en expansión. Para las construcciones Salomón necesitó traer maderas y metales del exterior a cambio de los cuales ofrecía productos agrícolas y para eso obligaba a la clase trabajadora a producir cosechas para la exportación. Este trabajo gratuito, impuesto y pesado irritó a la población y en el final de su gobierno, Jeroboan, que organizaba una revuelta, tuvo que huir a Egipto. El monopolio del comercio internacional quedó comprometido cuando Edom y Aram se revolucionaron. Salomón garantizó para sí mismo y para una pequeña clase superior en el gobierno y en el comercio, una vida lujosa y privilegiada y para el pueblo una vida marginal.

La principal obra de su gobierno fue la construcción de su palacio. El Templo solamente era una parte del recinto del palacio real, tal como se ve en los palacios asirios, a pesar de ser probablemente demasiado sencillo hasta llamarlo "capilla real".

El templo también era llamado "la casa" o la "Casa de Yahvé". La idea de la construcción del templo viene de David, cuando se estableció en el palacio que conquistó de los Jabuseos en Jerusalén e hizo de él su residencia real (2Sam 7,1). El oráculo de Natán que contenía la promesa de una dinastía eterna para David (2Sam 7,5.7 y Cr 17,3-7) comienza con un aparente rechazo y un llamado a la tradición israelita, según el cual Yahvé con su pueblo de origen nómada habitó en tiendas, en un santuario móvil. El oráculo quiere dar una garantía de autenticidad al templo que debe ser construido por el hijo de David. El lugar del templo era tradicionalmente junto al campo de Areuna (2Sam 24, 16ss),donde David construyó un altar para conmemorar el fin de la peste.

Muchos arqueólogos piensan que había una puerta pública para entrar en el patio del templo de Salomón, y para que los fieles no pasaran por los recintos del palacio; el rey, tenía su entrada propia en el palacio hacia el patio del templo. El templo se encontraba en la parte norte del palacio. La construcción del templo duró siete años (1Re 6,37s); no sorprende el hecho de que el palacio, un proyecto más extenso, durase la construcción 13 años (1Re 7,1). Las piedras empleadas para la construcción fueron cortadas escuadra en la madera y la estructura de madera era prefabricada, de modo que "no se escuchó ni ruidos de martillo, ni los picos de hierro, ni cualquier otra herramienta durante la construcción" (1Re 6,7).

En todo caso, desde la construcción del templo de Salomón, Dios y el rey vivían en Jerusalén muy próximos el uno del otro. El templo tenía el carácter de ser santuario real, era de propiedad davídica, algo así como una "iglesia particular" de la dinastía de David. Desde la construcción del templo, Yahvé así como el rey se sentaban en un trono. Esto no restringió de ninguna manera su adoración cúltica en los santuarios del interior del país, al contrario favoreció el surgimiento de tradiciones del Norte y del Sur que allí eran cultivadas.

No obstante que la política interna era prioridad, en la política externa, Salomón experimentó lo que sucede con reinos que no están orientados a la ofensiva sino a la defensiva. Como consecuencia del aumento de las relaciones internacionales, Salomón no pudo impedir que durante su gobierno el imperio de David se desmoronara más y más en la periferia (1Re 11,23-25).

Con esa coyuntura política es más pertinente preguntarse por la sabiduría de Salomón que en los textos bíblicos es reforzada a partir de su contacto con las mujeres que pasaban por su vida. La representación del rey Salomón como sabio y que prueba su sabiduría en relación con las mujeres, me da una pista para la comprensión de la monarquía, no sólo como

el poder de una clase económicamente más desarrollada que otra, sino también como una consolidación del poder del hombre sobre las mujeres[4]

2. Contactos culturales entre Egipto y Jerusalén en la monarquía unida de Salomón

Con base de los materiales bíblicos y extrabíblicos tendré en cuenta algunos puntos de conexión entre Egipto y la monarquía unida de Israel. Existe una importante similitud entre la organización política y administrativa de esos países. El principal punto de conexión se da a partir del matrimonio de Salomón con la princesa egipcia. En este periodo los israelitas tal como lo afirma Ronald J. Williams[5] fueron transparentes sus elogios por la cultura egipcia, de ahí que este matrimonio es una muestra de lealtad.

2.1 La alianza con Egipto

Abraham Malamat y Alan Schulman[6] han presentado ejemplos de matrimonios por alianzas existentes en Egipto durante el periodo del nuevo reino. Así concluye que el matrimonio de Salomón con la hija del faraón es un ejemplo de esa diplomacia existente entre Israel y Egipto durante el décimo siglo a.C. Pero estas relaciones van más allá de esa simple propuesta de exclusividad regionalista israelita. Es de hecho que el pluralismo cultural y religioso es introducido en la corte de Salomón a partir de su contacto con mujeres extranjeras.

El primer libro de los Reyes menciona la esposa egipcia de Salomón, la hija del faraón aparece en cinco ocasiones: 1Re 3,1; 7,8;9,16; 9,24; 11,1-2. El primer texto nos informa que Salomón se convirtió en yerno del faraón a través de una alianza matrimonial y que él la alojó en la ciudad de David hasta la finalización de las obras en Jerusalén. El segundo nos dice que esos proyectos arquitectónicos era un palacio, para su esposa, la hija del faraón, igual que el suyo. 1Re 9,24 registra los movimientos de ella, en la ciudad de David para su palacio. Tres de los cinco textos hablan de la hija del faraón después del matrimonio con Salomón y los otros dos señalan aspectos de la alianza matrimonial. En 1 Re 9,16 aquel faraón destruyó la ciudad de Gazer y se la entregó como dote de matrimonio. Finalmente 1Re 11,1-2 nos informa que aparte de la hija del faraón, el rey amó muchas mujeres extranjeras que causaron el alejamiento de Salomón con el Dios de Israel.

La identidad del faraón en este pasaje ha sido objeto de muchas discusiones, sin embargo teniendo en cuenta el consenso de parte de los estudiosos parece ser que se trata de un faraón de la 21 dinastía de Egipto[7]. En la literatura reciente se ha sugerido al penúltimo faraón Siamun[8]. La identidad cronológica de Siamun en las referencias diplomáticas de Egipto con Palestina se debe básicamente al descubrimiento de un alto relieve descubierto por Pierre Montet[9]. Los fragmentos de Montet, muestran la figura de un faraón con un "hacha" o "escudo de protección" que se asocia con algunas personas en Palestina. Con base a la cro-

---

4 Nancy Cardoso Pereira, "Prostitutas-madres-mujeres, obsesiones y profecía en 1Reyes 3,16-28", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana/RIBLA*, Quito, RECU/DEI, vol.25, 1997, p.32.

5 Roland. J. Williams, "People Come Out Egypt: An Egyptologist Looks at the Old Testament", en *Supplement to Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1975, p.231-254.

6 Avraham Malamat, "Aspects of the foreign politics of David and Solomon", en *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, vol.22, 1963, p.10; Alan Schulman, "Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom", en *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, vol.38, 1978, p.177-193.

7 Martin Noth, *Historia de Israel*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1966, p.204; John D. Curríd, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Books, 1997, p.164; William G. Dever, "Gezer Revisited – New excavations of the Solomonic and Assyrian period defense", en *Biblical Archaeologist*, Baltimore/MD, John Hopkins University Press, American Schools of Oriental Research, vol.47, n.4, 1984, p.206-218.

8 Inicialmente la conquista de Gazer fue atribuida a Psusennes II. Investigaciones recientes atribuyen este acontecimiento a Siamun. Cf. Pierre Montet, *Le drame d'Avaris*, Paris, Geuthner, 1941, p.195-97 e *Egypt and the Bible*, Philadelphia, Fortress Press, 1968, p.39-40.

9 Pierre Montet presupone que Siamun es el faraón de 1Rs 9,16 e 11,21-22. Dentro de esos contextos, las relaciones entre Egipto y Palestina son cordiales. Cf. Pierre Montet, *Egypt and the Bible*, p.39-40; Donald B. Redford, "Studies

nología egipcia durante el periodo de los reyes israelitas, Siamun es el faraón egipcio contemporáneo en el inicio del reinado de Salomón y puede ser identificado con los textos de 1Re 11,14-22 y 9,16, en las cuales vemos relaciones cordiales entre Egipto e Israel.

La alianza matrimonial de Salomón con la princesa egipcia no solo es un acontecimiento histórico registrado por los redactores deuteronomistas, sino también una memoria antigua en los tiempos pre-deuteronomistas. Entonces, como hecho histórico y memoria popular, ¿cuál seria el legado cultural y religioso introducido por la princesa egipcia en Israel? La princesa seguramente influyó la petición que Salomón hizo en Gabaón[10]:"concede para tu siervo un corazón para escuchar y juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, para que sea capaz de juzgar a este tu pueblo tan grande" (1Re 3,9).

El contenido de la palabra egipcia *maat* posee los siguientes significados: "orden" – "equilibrio" – "justicia" – "verdad". *Maat* antes que todo es la diosa de un orden justo. La diosa egipcia *maat* representaba el orden, el ritmo de la verdad en el Universo[11]. Esta idea del orden era muy importante en la concepción egipcia de la eterna felicidad.

La literatura señala que *maat* es esencial en la vida de la corte, pues el faraón que es considerado un dios, es el encargado de custodiar que la verdad, la justicia y la rectitud sean cumplidas. La diosa femenina *maat* se convierte en la patrona de la realeza, esto es que permanece en la corte y en la vida cultual, pero solamente como un código legal que legitima la soberanía y el poder del faraón. Es él quien tiene el deber de mantener *maat*, él mismo fue considerado la personificación del orden universal. También garantiza el orden social y cósmico divino que hace posible el desarrollo de la vida humana.

El faraón tenía la obligación de restablecer y reafirmar *maat* en el momento de la ascensión al trono. Las fuerzas del caos podían transformar *maat*, y así al ascender el nuevo rey, el orden debía ser restablecido. El medio por el cual el rey podía establecer *maat* era la expresión oral, ella garantizaba el entendimiento. La responsabilidad fundamental del faraón era el de confirmar y consolidar el *status quo* de *maat* y mantener el orden de la creación a lo largo de su reinado. La idea de *maat* tuvo un papel central en la religión. En los Textos de Pirámide, Snofrus es llamado "Dios de Maat" y Userkaf fue nombrado como "el interpretador de *maat*". Las tareas para restablecer y mantener la armonía eran prioridad para el rey egipcio, él ofrecía a *maat* en el culto como una ofrenda a los dioses.

La sabiduría del Antiguo Testamento, como la *maat* egipcia, no se puede separar de la noción del orden justo global y de la práctica de la justicia. Las concepciones israelitas *mixpat/sadaqah* se relacionan principalmente con los aspectos sociales de justicia y también incluyen ideas de ordenamiento divino del mundo, de la naturaleza y el cosmos. *Hokmah* personifica así como *maat* esos ordenamientos fundamentales. Los textos bíblicos presuponen una mutua dependencia de la armonía del orden cósmico y social. Si el derecho se corrompe, irrumpe la sequía en el país (Os 4,2-3), el enviado de Yahvé debe restablecer la justicia y así se ordena nuevamente la creación (Is 11,1-9).

---

in Relations Between Palestine and Egypt during the First Millennium BC, The Twenty-Second Dynasty", en *Journal of the American Oriental Society*, vol.93, 1973, p.3-17; Kennetn Anderson Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1110-650 B.C.)*, Warminster, Aris and Philips, 1973, p.280, citação de Alberto R. Green, "Solomon and Siamun - A Synchronism Between Early Dynastic Israel and Twenty-First Dynasty of Egypt", en *Jounal of Biblical Literature*, Atlanta, Scholars Press, vol.97, 1978, p.353-367; "Solomon and Siamun - A Synchronism Between Early Dynastic Israel and Twenty-First Dynasty of Egypt", en *Jounal of Biblical Literature*, Atlanta, Scholars Press, vol.97, 1978, p.354.

10 En la arqueología *el-jib* es identificado con Gibeon. Fue reconstruida en la edad del hierro (1200-900 a.C.). Esta ciudad es nombrada de forma proeminente en los relatos relacionados a la consolidación y estabilización de la monarquía, ocurrida durante este período. Véase Patrick M. ARNOLD, "Gibeon", en *Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (editor), Nova Iorque, Doubleday, vol.2, 1992, p.1010.

11 Véase Merlin Stone e Merlin Stone, "Cuando Dios era mujer", en *Del Cielo a la Tierra - Una Antología de Teología Feminista*, Mary Judith Ress, Ute Seibart-Cuadra e Lene Sjorup (editoras), Santiago, Sello Azul Editorial de Mujeres, 1994, p.177; Jan Assman, *Ma´at – Gerechtigkei und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, Beck, 2001, p.5.

2.2 La tributación de impuestos

Muchos estudiosos argumentan que la división que Salomón hizo de su reino en doce distritos administrativos y la tributación de impuestos es similar a la que fue empleada por Sesoc I en Egipto[12]. Un monolítico descubierto en el templo de Arsaphes en Herakleopolis describe a Sesoc I restaurando el sacrificio en el santuario. De acuerdo con el texto, este faraón instituyó el pago de trabajo forzado y gratuito a la población para realizar estos sacrificios. El pago fue dividido en doce porciones mensuales y el texto especifica que los oficiales realizaban la referida colecta. El sistema de aprovisionarse en la corte de Salomón, según 1Re 4, 1-19 sería similar. Es importante percibir que este sistema es altamente opresivo y que promovió la esclavitud y el trabajo forzado en Israel bajo el dominio de Salomón. Hay consensos en la afirmación de la existencia de conexiones entre Israel y Egipto. Muchos están de acuerdo que ese sistema es egipcio y que fue adoptado por Israel. Hasta hay quien afirma que el sistema esclavista es una fiel copia del de Egipto.

A pesar de esto, me parece que esta afirmación es muy peligrosa por eso es importante conocer mejor el modelo administrativo egipcio.

Hay noticias que en Egipto existió una categoría de sumisión dentro del mundo de trabajo. La esclavitud llegó a ser parte integral de la ideología egipcia, pero no como es entendida en la actualidad, el esclavo tenía un nivel dentro de la sociedad que no era de inferioridad[13], él tenía un *status* bien establecido por lo menos durante el Nuevo Reino. Un documento de un periodo intermedio, cuando los Hicsos invadieron a Egipto, da luces sobre los aspectos legales de la esclavitud, en él se concede al esclavo el derecho a la ciudadanía[14].

La influencia ideológica de la cultura faraónica tuvo un significado muy importante en la garantía de la cohesión social y en la afirmación de la individualidad de las personas. Durante el primer milenio a.C., el cuerpo tuvo un realce importante en la cultura egipcia. En el Nuevo Imperio la esclavitud fue esencialmente restringida a los prisioneros de guerra, las personas de origen asiático y las compradas en los mercados de esclavos llegaban a ser un componente básico en la estructura social egipcia. En este periodo la esclavitud formó parte de la categoría humana presentada en los textos de la sabiduría. Con la declinación del poder imperial, Egipto perdió su influencia en Asia durante la Edad de Hierro, y así el número de esclavos en el valle del Nilo disminuyó ostensiblemente. Los extranjeros en este periodo se organizaban autónomamente hasta el punto de promover el desarrollo de las colonias griegas o semitas bien estructuradas en Egipto[15].

La base de la vida social, religiosa y política de la sociedad faraónica como ya se argumentó, en *maat,* se afirma la individualidad de las personas como puede verse en las instrucciones de los textos de la sabiduría que aseguran la sobrevivencia de ***ka***, o sea la parte del alma individual que permanece entre los vivos después de la muerte. Así parece que el legalismo o aplicación exclusiva y textual de las leyes del faraón no es admisible en Egipto dado el significado atribuido al término *maat* (justicia, equidad). La búsqueda por la justa medida de un equilibrio bien establecido permite la realización de los derechos individuales. Así el derecho egipcio, es el mismo para todos y todas y sin distinciones sociales o de sexo. Este derecho también es individualista, cada persona tiene un título personal. En suma, la esclavitud egipcia es diferente a la israelita en cuanto a que en Egipto existía un nivel social para esa función, mientras que en Israel se fundamentó en la negación de la individualidad de la persona. Se puede concluir que hay similitud entre estas formas de gobierno.

---

12 Cf. Donald B. Redford, "Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B.C: I. The Taxation System of Solomon", en J.W. Wevers e D.B. Redford (editors), *Studies on the Ancient Palestinian World*, Toronto, University of Toronto Press, 1972, p.141-156.

13 Antonio Loprieno, "Slaves", en *The Egyptians*, Sergio Donadoni (editor), Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1997, p.185-219.

14 Berlen Papirus n.10470,1.5-2.9; Smither, 1948, p.32.

15 Antonio Loprieno, "Slaves", p.185-219.

2.3 Estructura administrativa

Existen importantes paralelos entre la estructura administrativa de Egipto e Israel en el periodo de la monarquía unida. Roland de Vaux en un importante artículo escrito hacia la mitad del siglo XX afirma que la estructura administrativa israelita se fundamenta en los modelos egipcios[16]. El revindica que dos de los más altos oficiales de la corte de David y Salomón, *soper* y *mazkir*, se basaba en el egipcio *ssnsw* y *whmw*. Otros oficios en la corte de Israel fueron adoptados de las estructuras gubernamentales egipcias, como por ejemplo la de los altos oficiales de Israel (*sisa') y la de los egipcios (sss't)*[17]. Gerhard von Rad[18] argumenta la existencia de influencias egipcias en el ritual de entronización y muestra como texto específico 2 Re 11,12:

> " Hizo salir entonces al hijo del rey y le impuso
> la diadema y las insignias luego lo proclamaron
> rey y lo ungieron. Batieron palmas y gritaron:
> ¡Vida el rey!". (2 Re 11,12)

Este autor comparó el término hebreo ***edut*** al concepto egipcio ***nekhbet,*** que es comprendido como la presentación de un título de los dioses. Aun cuando no se pueda decir con precisión cómo era esa influencia, ni si era algo venido directamente de Egipto para Israel, se puede establecer importantes paralelos entre Egipto y la monarquía unida. Por ejemplo, se ha sugerido que la descripción del trono de Salomón en 1Re 10, 18-20 refleja la designación al trono encontrado en Ugarítico y Fenicio basados en prototipos egipcios del periodo den Nuevo Reino[19]. Hellmut Brunner[20] adiciona a este discurso muchas formas de entronización egipcias que son reproducidas en la literatura teológica hebrea. Él dice que el trono egipcio fue erguido sobre un pedestal con un ideograma figurado de *maat*, que significa "verdad, justicia y rectitud". Este significado se relaciona con la frase "derecho y Justicia" encontrado en el pedido de Salomón en Gibeón y en la posterior literatura sapiencial.

La primitiva sabiduría hebrea presenta un desarrollo similar a la antigua sabiduría egipcia. Salomón fue dotado de sabiduría administrativa en el inicio de su reinado, esto es relatado en la narrativa sobre la revelación en Gabaón. Siegfried Herrmann[21] propone como "paralelo" las narrativas egipcias del género literario de "novelas de la realeza", en cuya estructura se refleja, sobre todo la inscripción de Tutmosis IV (1413-1405 a.C.) de la llamada Estela de la esfinge[22]. Tutmosis llegó a Gizeh durante una de sus secretas cacerías. Quedó dormido a la sombra de la esfinge y el dios de la esfinge le habló en sueños, "como un padre habla a su hijo". Le dijo: "te daré mi reino sobre la tierra..."; Tutmosis regresó inmediatamente a la corte para ofrecerle allí sacrificios en el templo.

Otro punto de contacto se encuentra en las expediciones comerciales de Salomón por el Mar Rojo (1Re 9,26). Las relaciones de Salomón con Tiro, especialmente en la compra de madera, reflejan políticas imperiales próximas a los modelos egipcios. Las relaciones comerciales entre Egipto y Tiro son descritas en el "viaje de Wenamon" desde el reinado de Ramses XI (1110-1070 a.C). Teniendo en cuenta lo anterior es difícil descubrir si hay una influen-

---

16 Roland de Vaux, "Titres et fonctionnaries égyptiens à la cour Davi et de Salomón", en *Revista Biblica*, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, vol.48, 1939, p.394-405.

17 Cf. Aelred Cody, "Le titre égyptien et le nom propre du scribe de Davi", en *Revista Biblica*, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, vol.72, 1965, p.381-393.

18 Gerhard von Rad, "Das judäische Königsritual", en *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, vol.72, 1947, p.211-216.

19 F. Canciani y G. Pettinato, "Salomos Thron: philologische und archäologische Erwägungen", en *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Wiesbaden, Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, vol.81, 1965, p.88-108.

20 Hellmut Brunner, "Gerechtigkei als Fundament des Thrones", en *Vetus Testamentum*, Leiden, E.J. Brill, vol.8, 1956, p.426-428.

21 Siegfried Herrmann, "Die Königsnovelle in Ägypten und Israel – Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Altes Testament", en *Festschift Albrecht Alt*, Leipzig, vol.4, 1975, p.33-34.

22 James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Nova Jersey, Princeton University Press, 1954, p.449.

cia egipcia directa en el comercio de Israel. Se sabe con certeza que Tiro era un país con muchos bosques y algunos países del oriente antiguo acostumbraban a adquirir maderas. El puerto de Asiongaber fue usado para esta actividad por falta de un puerto semejante.

Existen reivindicaciones de muchas formas arquitectónicas egipcias influyeron en los estilos de las edificaciones de la monarquía unida israelita. Por ejemplo las dimensiones de los portones de las ciudades reales de Salomón: Gazer, Azor y Meguido se hicieron según el modelo egipcio[23]. Así sea que esta conclusión sea infundada, el uso de las medidas egipcias muestra que los ingenieros reales de Salomón tuvieron un importante impacto en la cultura egipcia.

Aunque haya grandes semejanzas en estos modelos, es necesario tener cuidado de no ver en toda la monarquía israelita trazos egipcios, aunque sabemos que ellos vivieron 430 años en Egipto, porque las características culturales de los israelitas vienen de otros pueblos como Mesopotamia y Canaan. Por otro lado no se debe negar el impacto egipcio en esta sociedad. Hasta parece que los israelitas intentaron implantar los modelos egipcios, pero con cierta modificación de la cultura patriarcal israelita. Pues en Egipto la justicia y equidad, al menos en teoría, eran el soporte de una sociedad sin distinciones de clase y sexo[24], el lenguaje androcéntrico israelita promovió exclusiones sociales y sexuales.

2.4 El harén real

La palabra harén a través de la historia fue portadora de muchos fantasmas, de jóvenes educadas para satisfacer los deseos de los machos. ¿Sería que esta era la verdadera intención de esta importante institución en el Estado faraónico? La confusión parece provenir del significado del término egipcio *kheneret,* "lugar cerrado"[25] que ciertos eruditos traducían como "harén", porque allí se encontraban comunidades femeninas, que no eran formadas por reclusas, sino que allí celebraban rituales en honor a la divinidad protectora del harén: por ejemplo, Hator[26], Isis[27] o Bastet. El carácter privado del harén está ligado a lo secreto. Aparte de esto el término *khener* significa "tocar música, mantener el ritmo", y como veremos la enseñanza de la música era una de las funciones del harén egipcio.

En el harén vivían sacerdotisas discípulas de la diosa Hator, patrona de las iniciativas del harén, que desde los rituales aseguraban la sobreviencia del alma y la irrigación de la tierra mediante la energía celeste. La venerable *shepeset* está al frente del harén, y la superiora de todos los harenes es la reina. En su rol de "esposa de Dios" y soberana de todas las sacerdotisas del reino, ella dirigía esas instituciones en su totalidad, se preocupaba con los programas educativos, nombraba profesores, se preocupaba por la buena salud económica de los establecimientos y por la práctica justa de los ritmos[28]. En cada harén, una encargada representaba la reina[29], bien sea como directora delegada o asistente de un director, o bien, jefe de la provincia o sumo sacerdote.

La institución del harén real en Egipto aparece paralela a la administración real, pero independiente de ella. Se trata de una institución muy estructurada, donde eran admitidos al-

---

23 R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible", en *Biblical Archaeologist*, Baltimore/MD, John Hopkins University Press, vol.22, n.2, 1959, p.26.

24 Cf. Antonio Loprieno, "Slaves", p.185-219; Erika Feucht, "Women", en *The Egyptians*, Sergio Donadoni (editor), Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1997, p.315-346; Robins Gay, *Women in Ancient Egypt*, Cambridge/MA, Harvard, 1993, p.136-137.

25 Christian Jacq, *As egípcias – Retrato de mulheres do Egito faraônico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000, p.244.

26 El nombre de la diosa es compuesto de dos palabras: Hut y Hor y se traduce por "el templo de Hórus". Hator es el espacio sagrado, la matriz celeste que contiene Hórus, el protector de la institución faraónica. Hator encarnaba una inmensa vaca, del tamaño del cosmos, que ofrecía generosamente su leche para que vivieran las estrellas. Cf. Christian Jacq, *As egípcias*, p.276.

27 Isis es la mujer serpiente, conocida como la Grande. Reinó en las Dos Tierras: el Alto y el Bajo Egipto, mucho antes del nacimiento de las dinastías.

28 Christian Jacq, *As egípcias*, p.245.

29 Christiane Desroches Noblecourt, *A mulher no tempo dos faraós*, Campinas, Papirus, 1994, p.93-98.

tos funcionarios, administradores, artesanos, siervos, también campesinos que eran explotados con impuestos, con sus productos agrícolas, rebaños y frutos de la pesca garantizaban el sustento de la élite. El harén era símbolo de riqueza y poder, era un lujo que pocos podían permitirse. El hecho de pertenecer a la administración del harén era muy apreciado y daba oportunidades para realizar importantes carreras para el servicio del Estado.

Las reinas y las esposas "secundarias" les gustaba enviar a sus hijos para ser criados en los harenes donde recibían una educación de calidad. El harén como institución de enseñanza, es un lugar privilegiado para el desarrollo de la sabiduría egipcia. Con frecuencia se ha argumentado que la tradición de la sabiduría tuvo su origen en los tiempos del rey Salomón "en el reinado de Salomón lo anterior fue una coyuntura favorable para un amplio desarrollo de las influencias egipcias sobre la sabiduría israelita"[30].

No obstante, el desarrollo de la literatura sapiencial fue atribuido a las escuelas de los escribas, ocultando así, la sabiduría ejercida por las mujeres al interior de la corte. La estabilización de la monarquía generó la necesidad por parte de los escribas de fundar escuelas unidas a la corte donde era posible su entrenamiento. La literatura sapiencial pudo haberse originado en esas escuelas de escribas. Esta hipótesis se origina de las múltiples afinidades existentes entre las literaturas sapienciales de Israel y Egipto. La publicación de las "enseñanzas de Amenemope" en 1923 proporcionó un importante paralelo entre este trabajo y Pr 22, 17-23,11 y la conclusión a que se llegó es que este texto fue formado bajo los modelos egipcios[31]. De esta manera nos corresponde contribuir en el rescate de la tradición de la sabiduría de las mujeres, ya que la teología sapiencial como creación teológica de la religión israelita ocultó y despojó la palabra sabiduría en boca de las mujeres.

Las extranjeras que venían a vivir en Egipto en calidad de "esposas diplomáticas" del faraón eran huéspedes privilegiadas en los harenes. Estos matrimonios sellaban alianzas, que ayudaban a mantener buenas relaciones entre Egipto y su país de origen garantizando la fidelidad de estas naciones. Ellas tenían el derecho de un trato excepcional; buena casa, criados a su servicio, una vida cómoda para hacer olvidar el exilio.

Algunos ejemplos de estas alianzas internacionales son las siguientes: Amenofis II se desposó con una princesa Mitanni la hermana del rey de Babilonia. Antes de él, Tutmosis IV igualmente desposó a la hija del rey Mitanni y después de él Ramsés II desposó a la hija del rey hitita, Asradón de Asiria dio a su hija a un rey escita. Y así hay muchos ejemplos. De igual manera en Israel, David se casó con Maaká, hija del rey arameo de Guesur (2 Sam 3,3). Salomón se hizo yerno del faraón (1Re 3,1) y tomó mujeres de los moabitas, amonitas, edomitas, sidonios e hititas (1Re 11,1;14,21). El matrimonio de Acab con Jezabel hija del rey de Tiro (1Re 16,31), fue concluido por su padre, Omri, con la finalidad de mejorar su alianza con los fenicios. Con lo anterior me pregunto: ¿será que el harén judío tiene la misma connotación que el harén egipcio?

Entre las primeras actividades artesanales del harén figuraba los tejidos, destinados a ofrecer al templo las ropas indispensables para el culto y para ilustrar el proceso de la Creación relacionado con la diosa Neith[32], diosa-madre de todos los dioses que había tejido el mundo, las damas del harén aprendían a tocar varios instrumentos musicales como uno semejante a la

---

30 John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p.5.

31 E. A. Wallis Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions, Summaries of Contents*, Londres, Harrison & Sons, 2ª edição, 1923; P. Humbert, *Recherches sur les souces égyptiennes de la literature sapientiale d'Israel*, Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1929 (Mémoires de l'Université de Neuchatel, 7); G. E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1979; Nili Shupak, *Where can Wisdom be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Friburgo/Göttingen, University Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 508p.

32 Neith es una diosa muy antigua de la reión de Sais en el Delta occidental. Ella es la tercer faraón de la primera dinastía y el primer faraón de sexo femenino. La diosa Neith presidía los destinos de la primera reina de Egipto y de la primera mujer faraón. Neith es la inmensa superficie acuática que creó las divinidades y los seres, la gran madre que volvió las semillas fecundas; todo lo que nace viene de ella. Cf. Christian Jacq, *As egípcias*, p.34; Edwin Oliver James, *The Ancient Gods – The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Nova Iorque, G. P. Putnam's Sons, 1960, p.84-85.

viola, arpa, flauta, lira etc., se iniciaban en el canto y las danzas. Esas artes tenían una función mágica, pues su armonía apartaba las fuerzas negativas y reunían las positivas.

En una inscripción en la tumba de Mereka, en Saqqara, datada en el Antiguo Egipto, se habla del "secreto de las mujeres del harén"; se trata de una danza ritual en que participaban siete mujeres divididas en dos grupos, El primero con tres bailarinas y el segundo con cuatro. Estas bailarinas encarnan en la tierra la danza del universo, en la cual el propio faraón participaba cuando se transformaba delante de Hator. La danza es una actividad sagrada, la inventó Hator y su finalidad era abrir las puertas del cielo. Durante una noche las bailarinas se comunicaban con el espíritu de Hator y celebraban la unión de Hator con la luz divina. Ese fulgor esparcía la alegría y fertilidad por toda la tierra. Unos de los dramas más temidos por los egipcios es el momento en que Hator dejaba Egipto y se dirigía para el Grande Sur donde asumía la forma de una leona decidida a exterminar la humanidad. Las festividades eran organizadas para apartar la cólera de la diosa y despertar su deseo de regocijar los corazones. Las designadas en los misterios de Hator, eran las cantantes, compositoras y bailarinas que cumplían su gran misión: transformar el peligroso poder en energía creativa.

Cómo puede una danza sagrada ser reducida a una sencilla seducción de su majestad, el faraón? El *Cuento de las Remadoras,* que se remonta al comienzo del Antiguo Imperio y es contado en el papiro Westcar, fue tradicionalmente interpretado como un refuerzo de esteriotipo sexual, veamos algunos fragmentos de este cuento:

> "Cierto día, el rey Snéfru recorría todas las cámaras
> del palacio buscando diversión, pero no encontró
> a nadie. Entonces dijo: vayan y tráigame al jefe
> lector y redactor Djadjaemank.(...) Este le dijo:
> abastezca una barca con todas las jóvenes bellas de tu
> palacio. El corazón de Tu Majestad se divertirá
> viéndolas remar, bajando y subiendo.(...) Ellas remaron,
> bajando y subiendo y el corazón de Su Majestad quedó
> feliz al verlas remar".[33]

A partir de la lectura crítica de este acontecimiento estoy de acuerdo con Christiane D. Noblecourt[34], en que el relato tiene un interés reductor de la actividad de las mujeres. Este sirve de refuerzo en el carácter seductor de la institución del harén. Por lo tanto, es importante resaltar que en la sociedad faraónica, la danza y la sexualidad no era exclusiva de las mujeres. Para ellas este carácter seductor fue como una herramienta de doble filo. La danza símbolo de libertad y dominio de control de su propio cuerpo, pasa a ser entendido como objeto de dominio y apetito sexual de los varones.

De este modo, no se puede olvidar que en el contexto de la monárquico y patriarcal israelita el trabajo de las mujeres siempre es reducido a sus funciones sexuales, reforzando así los estereotipos sexuales con relación a las mujeres. Y es justamente, a partir de los relatos y prácticas como estas que se desvirtúa la actuación de las mujeres en la historia.

Además de esto, la práctica de la poliandra faraónica incentivó todavía más estos esteriotipos. En Egipto, el faraón solamente tenía una "gran esposa real" pero también tenia esposas secundarias. Durante el reinado de Ramsés, cinco mujeres recibieron ese título, pero sus ciento cincuenta dos hijos revelan claramente que no se limitaba a las esposas oficiales. Hay noticias de situaciones análogas en otros estados vecinos. Un documento de la época de Amarna nos informa que el rey de Biblos tenía por lo menos, dos mujeres y se habla de las mujeres del rey de Alasia (Chipre). No obstante, en los siglos VIII-VII a.C. en las narraciones asirías[35] atribuyen a los reyes Escalón, Sidón y Asdod solamente una mujer, puede ser que se trate de la reina titular y que no excluya otras esposas y concubinas.

---

33 Texto citado a partir de Christiane Desroches Noblecourt, *A mulher no tempo dos faraós*, p.93.
34 Christiane Desroches Noblecourt, *A mulher no tempo dos faraós*, p.93.
35 E. Weidner, "Hof- und Harems-Erlasse assyrischen Könige", en *Archiv für Orientforschung*, vol.18, 1956, p.257-293.

De Saúl se dice que tenía una concubina (2Sam 3,7). En otros lugares se habla de "sus mujeres" (2Sam 12,18). Cuando el rey David reinaba en Hebrón, ya tenía seis mujeres (2Sam 3, 2-5) y en Jerusalén tomó otras concubinas y mujeres (1Sam 5,13; 19,6), entre ellas Betsabé (2Sam 11,27) en Jerusalén dejó diez concubinas cuando tuvo que huir de Absalón (2Sam 15,16; 16,21-22;20,3). Según 1Re 11,3 Salomón habría tenido setecientas esposas y trescientas concubinas.

Algunos textos indican que por lo menos en el principio de la monarquía, el harén se heredaba a su sucesor. En 2 Sam 12,8 Natán dice que es el mismo Yahvé que estableció a David como rey de Israel y quien dio las mujeres para Saúl. Absalón se acerca públicamente a sus concubinas que David había dejado en Jerusalén: con eso afirmaba que era rey (2 Sam 16,21-22).

La posesión del harén era un título para el trono. Isbaal disputa el poder con Abner por haberse apropiado de su concubina (2Sam 3,7-8). Adonías desea a Abisag, la sunamita que formaba parte del harén de David, aunque el rey (1Re 1,4) no intimó con ella. Había pasado al harén de Salomón, y la quiere obtener Adonías. Salomón responde a su mamá, "pide también para él el poder real (1Re 2,22). Existía entre los antiguos árabes una costumbre similar. Las mujeres formaban parte de la herencia. Y tal costumbre no se suprimió a pesar de la prohibición del Coran. Entre las mujeres del harén una tenía la preferencia del rey. Tal era el "privilegio" de Betsabé con David (1Re 1,1-2), o de Jezabel con Acab (1Re 21,4-7), o de Atalia con Joran (2Re 11,1-20) y explícitamente se dice de Maacá que Roboán "la amó más que las otras mujeres concubinas" (2 Cro 11,21). La presencia de esas mujeres privilegiadas en las historias de la monarquía, nos surge la pregunta por aquellas mujeres anónimas que aparentemente no tuvieron un puesto de destaque en estas narrativas.

El reino de Salomón fue testigo de una gran expansión económica seguida por nuevos acontecimientos sociales y políticos. Su determinación en establecerse como un soberano oriental y con un inmenso harén, una corte bien organizada, extensas relaciones internacionales, combinada con sus lujosos planos de construcción, exigieron efectivos militares. Los vínculos estrechos que Salomón contrajo con el matrimonio también lo llevaron a recurrir la asistencia de Egipto. La descripción en 1Re 7, por ejemplo, nos muestra que el palacio de Salomón como el de su mujer egipcia eran proyectos egipcios.

Puede ser que las escuelas de los escribas adaptadas al modelo de los egipcios habrían sido establecidas en Jerusalén, y que los jóvenes fueron entrenados para el servicio público. El mayordomo real o administrador (1Re 4,6) instituido por Salomón, ejercía poderes similares a los que tenía el ministro egipcio.

El reduccionismo de esta importante institución egipcia, a esteriotipos sexuales es una de las tantas muestras del abuso del poder masculino en el antiguo patriarcado. La consolidación de la monarquía sólo es posible a partir de la clara y aparente sumisión de las mujeres. Con todo es importante estar atentos a los mecanismos de resistencia utilizados por estas mujeres que viven en el periodo monárquico.

Uno de esos mecanismos son las conspiraciones al interior de la institución. Pues teniendo en cuenta el significativo número de mujeres, esposas principales y secundarias, las rivalidades debieron ser muy frecuentes. El rey podía beneficiarse de sus mujeres favoritas, y se supone que el pretendido "amor" que el rey tenía por las mujeres no era homogéneo. Muchas luchas internas podían materializarse en conspiraciones. Entre ellas, sin duda, se refieren a las influencias entre las favoritas, y esto era algo muy común. Los más graves atentados eran en contra la vida del soberano, buscando un beneficio de esta u aquella mujer secundaria egipcia o de origen extranjero cuyo nacimiento no le permitía competir con el primogénito de los hijos de la esposa real. Es el caso concreto de Betsabé.

Sin pretender negar o defender la tendencia jerarquizada de la cultura egipcia, es importante reconocer su legado cultural en Israel sin excluir su estructura político-administrativo. Es aquí donde entran en juego las mujeres egipcias y extranjeras en el harén de Salomón. En Egipto la igualdad entre los sexos fue en esencia uno de los grandes valores, las mujeres eran madres, esposas, trabajadoras e iniciadas en los ministerios del templo, sin perder su identidad a favor del hombre. Las egipcias conocieron un mundo en que el dominio de lo sa-

grado les era accesible en su totalidad[36]. Una de las características fundamentales del derecho egipcio es el haber emancipado a la mujer, independizándola del poder paterno o marital: su capacidad es notable. No obstante, esto no llegó a suceder de una manera completa, al menos que hayan tenido transgresiones. Ella llegó a ser escriba, posibilidad que posteriormente le fue negada, de forma que el acceso a la parte administrativa le fue prohibida[37].

Cuando aceptamos que las egipcias disfrutaron de una independencia más allá de cualquier autonomía femenina antes del siglo X a.C., y que ellas participaron de ritos religiosos en los más altos niveles, y que también tuvieron un papel central en la conservación de la tradición sapiencial egipcia, el hecho del matrimonio de Salomón con una egipcia puede indicar una significativa influencia de las mujeres egipcias en la corte de Salomón. Así porque las relaciones cordiales entre Salomón y el faraón Sianum posibilitaron una influencia de muchas facetas de esta cultura milenaria. Por eso es posible afirmar con convicción que estas mujeres fueron responsables por el legado de la tradición sapiencial en Israel. No obstante, dado el carácter androcéntrico de la tradición bíblica patriarcal israelita el trabajo de estas mujeres y de sus diosas fue erradicado y suplantado por el de los hombres.

3. El país de Sabá y su influencia en Jerusalén

La narrativa bíblica de 1Re 10,1-13 habla muy poco de la cultura de Sabá. De hecho el texto afirma que la reina de Sabá viene de un Estado de tradición monárquica. Esto me ayuda a rescatar el papel prominente que las mujeres tenían en el gobierno del Antiguo Oriente. En las inscripciones asirías de Tiglath-Pileser III y de Sargon II en la segunda mitad del siglo octavo a.C., tenemos dos reinas en Arabia. En Egipto ya tenemos la experiencia de una mujer ejerciendo en poder en la persona de Hatchepsut de la 20ª Dinatía, y en Israel, entre otras figuran Débora, Atalia y Jezabel. Tanto en Egipto como en Israel, las esposas han influenciado en el gobierno de los reyes, sus esposos.

El comercio en el reinado de Salomón llevó al soberano a tener estrechas relaciones con los árabes, a punto que el nombre del monarca de Israel de propagó muy lejos, por eso llega a Jerusalén la reina de Sabá, cuyo pueblo habitaba en la región de Yemen en Arabia.

La reina viene de una civilización próspera. La rica actividad comercial sugiere un reino inigualable con una agricultura irrigada que provee un amplia subsistencia; una arquitectura insigne en piedra que era comparada solamente con las construcciones del antiguo Egipto. Tenían una variedad de ornamentos, riquezas metalúrgicas y esculturas en piedra, como también abundancia de artistas y artesanos. También presentaban un alto grado de alfabetización ya que desarrollaron un idioma escrito, un alfabeto manuscrito muy bonito y un arte representado de manera arcaica simbólica[38].

En el contexto de las amplias relaciones comerciales de Salomón se circunscribe la visita de la reina de Sabá, que vino del sur de Arabia, en la región actual de Yemen. La noticia sobre el reino de los sabios llegó hasta Jerusalén, así contemos con pocas informaciones sobre la persona de la reina de Sabá[39]. Salomón y su socio comercial Hiram (1Re 9,26-28 y 10,11-12) decidieron acabar con el monopolio de los madianitas y otros propietarios árabes de camellos y con este objetivo construyeron un puerto en la ciudad de Esiongaber[40] en la costa norte del golfo de Acaba (1Re 9,26-27; 2Cro 8,17) y sus navíos llegaban por el Mar Rojo

---

36 Cf. Christian Jacq, *As egipcias*, 331p.

37 Aristides Théodoridès, "Estudio antropológico del derecho faraónico", en *Tratado de Antropología de lo Sagrado – Las Civilizaciones del Mediterráneo y lo Sagrado*, Julien Ries (coordinador), Madrid, Trotta, 1997, p.128 (Serie Paradigmas, 15).

38 Gus W. van Beek, "The Land of Sheba", en *Solomon and Sheba*, James Bennett Pritchard (editor), Londres, Phaidon Press, 1974, p.40.

39 La tradición epígrafe sur-arábica se inicia antes del s. IX a.C. El final del reino se sitúa por el 525 d.C. Estos datos, aunque tardíos con relación a Salomón, permiten suponer la existencia de una amplia pre-historia del reino.

40 Un resto de Esiongaber o Eilat ha sido descubierto en el moderno Tell el-Heleifi al oeste de el'Acaba. Las excavaciones han demostrado que la ciudad de Esiongaber servía también para otros fines como la fundición de metales. Cf. Martin Noth, *Historia de Israel*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1966, p.201.

hasta Ofir, ciudad de paso entre Sabá y Jerusalén. De esta manera se podían descargar las mercancías traídas directamente de Arabia y las transportaban posteriormente por tierra bajo el control de Salomón, con esto se evitaron el pago de impuestos de protección exigidos por las tribus que ocupaban los territorios por donde pasaban las rutas de Arabia.

Se cree con certeza que el judaísmo había sido practicado principalmente en Etiopía en el comienzo del siglo X a.C., entre las familias reales de la aristocracia. Más aún que la tribu *falasha* de la parte Norte de Etiopía practicó alguna forma de judaísmo heredado de sus descendientes israelitas. El hecho de que el judaísmo fuera difundido en la época precristiana se puede probar por la existencia de rastros o elementos judíos en el cristianismo etiope posterior, como por ejemplo, la distinción entre los alimentos puros e impuros, la practica de la circuncisión y la observancia sagrada del sábado. Muchos estudiosos creen que el judaísmo que se practicó en Etiopia era aparentemente una etapa progresiva pretalmúdica de adoración[41].

Hasta el momento, las investigaciones arqueológicas recientes revelan la existencia del palacio de la reina de Sabá en la península de Yemen, la tradición de la reina de Sabá es mucho más fuerte en Etiopía que en el sur de Arabia. En el área adyacente, Axum, hay innumerables locales arqueológicos que están tradicionalmente conectados al lugar de nacimiento, al palacio y la tumba de la reina de Sabá. Además, ella es venerada en Etiopía como fundadora de una nueva dinastía.

El legado de Sabá en Jerusalén no se limita únicamente a la memoria de una misión comercial y si al reconocimiento de la religión, sabiduría y poder de una reina afro-asiática en la corte de Jerusalén. El intercambio se da a nivel del comercio, religión y sabiduría. Pues Jerusalén, aparte de ser la capital política y la ciudad santa de la dinastía davídica, también el Monte Sión, continúa siendo el centro del cosmos religioso de los cananeos y de todas las personas, las cuales, sabiendo o no, participaban de un gran multiculturalismo y sufrieron una influencia multifacético en cada parte de su existencia.

En el periodo salomónico se encuentran innumerables referencias religiosas que me permiten conformar la influencia de religiones politeístas en la cosmovisión israelita de ese periodo. Referencias que los autores regionalistas judíos procuraron ocultar. La primera de ellas se encuentra en la propia estructura del templo hecho para la adoración del Dios Yahvé.

El templo de Salomón es notable por sus columnas de bronce (1Re 7,15-22). ¿Por qué Salomón hizo esas dos columnas? ¿Cuál sería su valor simbólico? Parece ser que ellas expresan simbolismos masculinos y femeninos:"Fundió dos columnas de bronce. Una media dieciocho codos de altura y doce de circunferencia; lo mismo la segunda columna" (1Re 7, 15) Salomón llamó a la columna izquierda Boaz "su fuerza", a la derecha la llamó de Joaquín "él establecerá". El significado de estos nombres nos remite a las religiones astronómicas como las sabaenas, Boaz " la luna" y Joaquín "el sol" son símbolo de adoración de las divinidades[42]. Ese simbolismo se deriva principalmente del impacto de las religiones astronómicas extranjeras en la religión de Israel. Las columnas sugieren ese matrimonio sagrado y sexual de las religiones cananeas. La luna y el sol son matrimonios divinos, y representan el cuerpo sexuado del varón y de la mujer. Es por esto que esas columnas están unidas a otro símbolo femenino del templo, la granada. Salomón hizo capiteles y " había doscientas granadas alrededor e un capitel", la granada era el símbolo del útero y de la fertilidad de la semilla. Esta introducción de símbolos sagrados en la arquitectura ya era una práctica común en Egipto. "Egipto es uno de los pueblos que mejor ha introducido el signo de lo sagrado en su arquitectura"[43].

El sur de Arabia reverenciaba un gran número de deidades, la mayoría de ellas eran astrales y "actuaban sobre todas las manifestaciones de la vida terrestre, luz y oscuridad, ca-

---

41. A. Mıkré-Salassie, "Ethiopia and the Bible", en *The Jerusalem Congress on Black Africa and the Bible*, E. Mveng e R.J.Z. Werblowsky (editors), Jerusalém, 1972, p.193.

42 James Bennett Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Nova Jersey, Princeton University Press, 1954.

43 Cf. François Daumas, "La expresión de la religión egipcia", en *Tratado de antropología de lo sagrado – Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Julien Ries (editor), Madri, Editorial Trotta, vol.3, 1992, p.95 (Colección Paradigma, 15).

lor y frío, sequedad y lluvia, prosperidad o carestía; influyen incluso en los destinos humanos"[44]. Entre esas divinidades, la Diosa Athar ocupa un lugar prominente. Athar personifica el planeta Venus y corresponde a Ishtar de los asirio-babilónicos. Téngase en cuenta, que en Arabia meridional, Athar era una divinidad masculina, mientras que en las demás religiones semíticas Venus era una divinidad femenina.

Otra deidad femenina importante en la religión sabaena era Astar, que quiere decir "útero", y que corresponde a la diosa cananea Astarte. Ella es quien tiene el poder de dar o destruir la vida. Astar era la Reina del cielo y la madre de todas las deidades. Ella había llegado al cielo en forma de una bola de fuego acompañada de una leona. Ella fue pintada con cachos y un disco en forma de sol sobre su cabeza.

La luna fue considerada como una deidad masculina y femenina. Como divinidad de sexo masculino, se llamaba *Wad* entre los mineanos, Almaqah entre los pueblos de Sabá, Amm en Qataban y Sin en Hadramaut[45]. Sin fue pintado como un viejo que llevaba una barba azul celeste, la cabeza cubierta con un turbante y una corona en forma de luna llena. Su función era de dispersar el mal y la oscuridad inspirando a sus seguidores con sus sueños y profecías.

Como deidad femenina, la luna fue conocida como la Gran Diosa y llevó el título de Shayba. Ella representaba la luna en tres aspectos femeninos: la luna creciente (era la mujer joven), la luna llena (era la mujer embarazada), y la luna menguante (era la sabiduría de la mujer anciana). Ese triple aspecto de juventud, madurez y vejez: joven, madre, anciana, permite valorar el cuerpo femenino en sus diversos ciclos. La potencialidad de la joven es celebrada en su aspecto de ninfa o doncella de la Diosa. La Diosa como madre es representada muchas veces como dando a luz y es vista como un símbolo de todos los poderes creadores y generadores de vida del universo[46]. Pero el poder creativo de la Diosa no se limita al nacimiento físico, porque ella también es vista como creadora de todas las artes y civilización, incluyendo la curación, la escritura y la leyes justas. La mujer anciana y sabia es aquella que sabe por su propia experiencia lo que es la vida, y por la cercanía a la muerte le da una distancia y una perspectiva única para abordar los problemas de la vida, ella es exaltada como el tercer aspecto de la Gran Diosa.

La diosa solar se le rendía culto en Sabá, Qataban y Hadramaut con el nombre de Shams "sol" emparentado con Shamash de los babilónicos, su función es enviar fuertes rayos de benevolencia. En *Kebra Negast*, el sol es considerado como deidad masculina, y la reina de Sabá cuenta para Salomón:

> "nosotros adoramos el sol (...) para que él cocine nuestra comida, y para que el ilumine la oscuridad, y remueva el miedo; nosotros lo llamamos: "nuestro rey", "nuestro Creador" (...) y hay otros asuntos entre nosotros(...) algunos adoran piedras, otros árboles, algunos figuras esculpidas, y algunas imágenes de oro y plata también son adoradas"[47].

Aunque esta alusión de *Kebra Negast* sea reciente, sirve para ver como esta deidad que fue reconocida como femenina es convertida en masculina, se observa un proceso a apropiación de la diosa por los hombres. Las religiones astrales permanecen en Arabia con el transcurso del tiempo. Esta cultura del sur de Arabia se caracteriza por su capacidad de asimilar otras divinidades. Es capacidad explica la relativa facilidad con que fueron introducidas en el sur de la península creencia judías y cristianas. Esa capacidad de asimilación también es sustentable por el hecho que, las deidades cananeas fueron adoradas en Yemen. La diosa cananea Astarte como ya se decía, hizo parte de las diosas sabaitas.

44 Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, Edições Abin Michel, p.35-36.
45 Mario Curtis Giordani, *História do mundo árabe*, Petrópolis, Vozes, 1997, p.27.
46 Veja James Mellart, *Earliest Civilization of the Near East*, Nova Iorque, McGraw-Hill, 1965, p.92.
47 Ernest Alfred Wallis, *The Queen of Sheba and her Only Son Menylek*, Oxford, Oxford University Press, 1932, 243p. (The Kebra Nagast).

Concluyendo

La contribución de Egipto y Sabá, pueblos de origen afro-asiático, en el periodo del reinado salomónico es muy importante para la investigación bíblica, pues a partir de ella es posible entender mejor las características y surgimiento del monoteísmo.

Contribuí a que conocimiento de que, la monarquía israelita es una síntesis de diversas influencias, debido principalmente al hecho de que Palestina de este periodo se caracteriza como una encrucijada cultural donde confluyen diversas culturas y tradiciones religiosas.

De manera especial nos deja ver el papel de destaque de las mujeres en estas sociedades. Ellas habían dejado marcas imprescindibles en la corte de Jerusalén. Registros que fueron captadas por la monarquía fundamentada en el poder del hombre sobre la mujer, en la explotación del pueblo y en la legitimación de un dios monoteísta y patriarcal que para ser eficaz tenía que acabar con el poder de las religiones de las diosas.

De la misma manera nos desafía un compromiso con aquellos y aquellas a quien la historia ha ocultado su voz. Nos insta el encuentro con las diferentes voces en esta América que proclaman su derecho a ser y existir con dignidad, independientemente de la religión, raza, género y regionalismo.

Maricel Mena López
E-mail: mmena@puj.edu.co
Colombia

UN CUSHITA HABLA ¡COMO EL DIOS DEL PROFETA!
Una lectura de Jeremías 38,7-13

Resumen
Mi punto de partida es el propio texto que en su contenido, apunta para mirar y escuchar otras voces diferentes a las del profeta Jeremías. Invitamos a escuchar la voz de Ebedmelek, el cushita, quien actúa precisamente para salvar al profeta. Al mismo tiempo que prestamos atención a este cushita como individuo en su plena actuación, invitamos desde un proceso de interculturalidad a considerar otros centros desde donde podemos también hacer las lecturas de los textos bíblicos. Romper con el monoculturalismo, o mejor, con el etnocentrismo es un desafío permanente de quienes vamos entendiendo que no hay procesos puros ni dentro ni fuera de los textos bíblicos, pero sí procesos que se corresponden o contraponen en la constante tarea por colocar sus intereses.

Abstract
The starting point for this article is the very text itself which, in its content, leads us to see and hear other voices different from the prophet's voice. We invite you to hear the voice of Ebedmelek, a Kushite, who acts precisely to save Jeremiah. At the same time that we pay attention to this Kushite as an individual in his full action, we invite you from a process of interculturality to consider other centers from which we can do the reading of the biblical text. To brake away from the monoculturalism, or better still, from the ethnocentrism is a permanent challenge for those of us who are becoming aware that there are no pure processes within or outside the biblical texts. There are rather processes that interact in the permanent task to emphasize your own interests.

"Y escuchó Ebedmelek, un cushita hombre eunuco. Y él en casa del rey. Es que pusieron a Jeremías para dentro de la cisterna. Y el rey sentado en puerta de Benjamín.

Y salió Ebedmelek desde la casa del rey. Y habló para el rey para decir: 'Mi señor el rey, hacen mal los hombres esos en todo lo que hacen para Jeremías el profeta, a quien hicieron arrojar para dentro de la cisterna. Y morirá debajo desde rostros. Es que no hay el pan continuo en la ciudad.'

Encargó el rey a Ebedmelek, el cushita, diciendo: 'Toma en tu mano de aquí tres (o treinta) hombres y haz subir a Jeremías el profeta desde la cisterna antes que muera.'

Tomó Ebedmelek a los hombres en su mano y entró en casa del rey a la parte inferior, el almacén, y tomó de allá trapos usados y pedazos de paños viejos y los lanzó para Jeremías para la cisterna con cuerdas. Y dijo Ebedmelek, el cushita, a Jeremías: 'Coloca ahora los trapos usados y pedazos de paños viejos debajo de la articulación de tus manos de la parte inferior para las cuerdas.' E hizo Jeremías así. Y agarraron a Jeremías con las cuerdas y subieron a él desde la cisterna y sentó Jeremías en el patio de la prisión." (Jeremías 38,7-13)*

Introducción

Jeremías 38 nos impresiona, primero, por encontrarnos con un "siervo del rey" - Ebedmelek - quien desafía los deseos de los *sarim* "jefes" ante el rey. Segundo, porque se trata de un cushita. Lo que significa un extranjero que actúa con firmeza: "escuchó" y "habló para el rey" para defender al profeta Jeremías. Esta actuación de Ebedmelek nos recuerda el propio actuar del Dios de los hebreos en defensa de quienes están en apuros (Gn 21,17; 30,17; 39,21).

* Traducción propia de la autora.

Desde un análisis, primero, sincrónico y segundo, diacrónico, es nuestra intención ir desvelando en el texto la actuación de este cushita y a través de él procurar visibilizar las historias de tantos personajes africanos y de otras culturas que hacen parte de los textos bíblicos no sólo desde posiciones de márgenes, sino también desde los centros mismos que ellos conjugan y representan. Así, invitamos a leer este texto desde el tiempo y el espacio de Ebedmelek, el cushita. Para esto, proponemos tres momentos: primero, aproximarnos al cushita, su actuación y relación con los demás personajes, desde la estructura misma del texto. Segundo, estaremos atentos a cómo la figura del cushita ha sido vista en distintas interpretaciones sobre este texto. Y, tercero, desde una propuesta intercultural intentaremos relacionar la actuación de Ebedmelek con la participación cushita en la historia bíblica en relación a una propuesta de diálogo para la actualidad.

Ebedmelek y la estructura

Jr 38 forma parte de la unidad literaria que se inicia en el cap. 36 y va hasta el 45, donde se habla sobre la vida de Jeremías. Todos estos capítulos están estrechamente ligados. Esta unidad se conoce como el documento de Baruc, pues se considera que fue él quien escribió esta narrativa.

El cap. 36 inicia con una frase que ubica en el tiempo y en el espacio a Jeremías: "en el año 4 de Yoyaquim, hijo de Josías, rey de Judá, fue dirigida esta palabra a Jeremías de parte de Yahveh" (v.1). Más adelante en v.9 parece ser una construcción paralela a v.1. De nuevo en el v.27 encontramos otra pausa, o mejor, otro comienzo del texto. Esto que sucede en el cap. 36 se repite en los demás capítulos de este conjunto de narraciones. Aunque ellos no constituyen una unidad cronológica, existen desconexiones temporales entre ellos, sin embargo, pueden ser tratados como relatos independientes de iguales eventos.

Esta realidad podemos notar más fácilmente en los caps. 37 y 38, los cuales son versiones diferentes de un mismo relato: la prisión de Jeremías. Pero además de esta temática ya presente en cap. 37, nos encontramos con Ebedmelek, quien da un toque diferente al relato. Además de la falta de cohesión en la relación entre los dos capítulos: por ejemplo al final del cap. 37 nos hace seguir a Jeremías hasta la cárcel (v.21) y en el versículo siguiente nos lo presenta predicando en el pueblo (38,1), y así va hasta el final cuando no acabamos de saber cuándo fue arrojado Jeremías a la cisterna (en 37,16 o en 38,6). A pesar de las faltas de cohesión que puedan existir, queremos partir, en esta ocasión, afirmando que el texto tal y como nos ha llegado pretende comunicar un mensaje. De tal forma que merece la pena intentar descifrar ese mensaje. Por eso, optamos por el estudio sincrónico del texto. No nos interesa primariamente encontrar la intención del autor, sino el mensaje del texto y el modo como éste se nos comunica.

El cap. 38 lo podemos dividir en tres partes:

1)	38,1-6	Príncipes piden muerte de Jeremías
2)	38,7-13	Ebedmelek salva a Jeremías de la muerte
3)	38,28b	Jeremías continúa profetizando

Las tres partes están íntimamente relacionadas. La primera provoca la segunda y ésta la tercera. La acción de Ebedmelek está en el centro. Observamos con atención la explicación detallada de esta acción del cushita, lo que demuestra la importancia de la misma. Nos llama la atención los paralelos que existen entre la primera y segunda parte: v.1 y v.7, ambos inician con la acción de "escuchar". Sin embargo, el escuchar de los príncipes está en oposición directa con el escuchar de Ebedmelek. En tanto los príncipes escuchan la profecía de Jeremías sobre la toma de la ciudad por parte de Babilonia, Ebedmelek escucha sobre la amenaza de muerte que corre el profeta: "oyó que habían metido a Jeremías en la cisterna..." (v.7).

Destacamos las relaciones de oposición y correspondencias observadas en el texto. El esquema usado por José María Abrego[1], ayuda a mostrar estas relaciones:

---

[1] José María Abrego, *Jeremías y el final del reino*, Valencia: Instituto San Jerónimo, 1983, p.71.

v.1 Escuchan los príncipes
y oyó Sefatías...

v.7 Ecucha Ebedmelek
y oyó Ebedmelek

v.4 Acusación ante el rey
muera este hombre
porque este hombre ...mal

v.8 Defensa ante el rey
hacen mal esos hombres
...antes de que muera

v.5 El rey impotente
...en vuestras manos
el rey no puede nada

v.10 El rey encarga
y encargó el rey
coge en tu mano...

v.6 Jr. arrojado cisterna
le arrojaron a la cisterna
le descolgaron con sogas

v.13 Jr sacado cisterna
tiraron de Jeremías con sogas
lo sacaron de la cisterna.

Por medio de estas relaciones se establece, dentro de cada sección, una real oposición entre los dignatarios y Ebedmelek, como antagonistas y aliado del profeta. Destacamos que en la relación de oposición entre v.6 y 13, encontramos un punto interesante para todo el conjunto: los dignatarios parecen sentirse moralmente afectados por las palabras de Jeremías. Son presentados como inoperantes, pues ellos están para defender la ciudad. Es por eso que acusan a Jeremías. Y más, merece la muerte, al ser considerado traidor. Como bien explica Walter Brüggemann,[2] los príncipes entienden la actitud de Jeremías como un acto de sabotaje no sólo desde el punto de vista político, sino también teológico. Con todo, Ebedmelek consigue pasar por encima este deseo de los príncipes.

La acción de Ebedmelek – el cushita - en la boca de algunos exegetas

A pesar de ser novedosa la participación de este cushita en el relato, y más, la centralidad que tiene dentro del cap. 38, las atenciones desde la mayoría de las exégesis no pasan de ver este personaje como un "siervo del rey" que realiza una función. En este sentido, Robert Davidson señala:

> "Ebedmelek – su nombre significa "siervo del rey" – un etíope eunuco, un funcionario del palacio, reporta la difícil situación al rey quien le pide tomar con él una pequeña expedición de salvamento para sacar a Jeremías fuera de la cisterna antes de que muera... Ebedmelek parece haber sido de esas personas serias y prácticas quien hace la gran labor de salvar la vida de otros a partir de pequeñas cosas, teniendo el cuidado de no provocar dolor a la hora del rescate."[3]

Si bien es cierto que este autor describe de una manera muy interesante, si se quiere emotiva, toda la acción de Ebedmelek, reconociendo inclusive la preocupación que tiene por no provocar dolor en Jeremías durante el rescate, entendemos que no avanza mucho en relación a la posición misma que tiene Ebedmelek dentro del texto. En primer lugar, el autor coloca en boca del rey palabras que son de Ebedmelek, con esto consigue dejarlo en la posición de siempre, la posición que he visto de forma rápida. En segundo lugar, reconoce la delicada labor que realiza pero esta labor, no pasa de ser sólo, una misión concluida. No ve la actuación de Ebedmelek como una propuesta de nuevas relaciones entre el rey, el profeta y el funcionario.

Al mismo tiempo, autores como Gerald L. Keown, Pamela J. Scallise y Thomas G. Smothers[4] tratan la entrada de Ebedemelek al texto como algo raro. Para estos autores, no es cierto que Sedequías haya estado sentado en la puerta, así como dice el texto, pero sí estaba

---

2 Walter Brüggemann, *Jeremiah 26-52 – To Build, to Plant*, Edinburgh: William B. Eerdmans Publishing, 1991, p.147.
3 Robert Davidson, *Jeremiah and Lamentations*, Kentucky: Westminster John Knox Press, vol.2, 1985, p.125.
4 Varios, *Jeremiah 26-52*, Dallas: Word Books Publisher, vol.27, 1995, p.224 (Word Biblical Commentary).

cumpliendo su función de tomar decisiones en caso de disputa legal. No hacen ninguna relación del papel que puede estar cumpliendo Ebedmelek en su salida hasta la puerta y al presentar la situación al rey.

Sin embargo, entendemos que si es verdad que el rey ya estaba enterado de la situación, así como afirman estos autores, entonces con mayor razón tenemos que reconocer la función de este funcionario como defensor. Por tanto, sentimos que no hay interés ni tiempo para entrar en la persona de Ebedmelek en reflexiones como las de estos autores.

Así mismo, nos llama la atención la interpretación hecha por autores como Luis Alonso Schökel y otros, quienes señalan que "este extranjero influyente en la corte también sabe meter miedo al rey, de modo que éste reacciona con un sentido de justicia"[5].

Aunque estos autores reconocen la influencia de Ebedmelek, destacando además su identidad de extranjero, no avanzan mucho en su comentario en relación al papel central que tiene este extranjero. Y peor, colocan la reacción justa, sólo de parte del rey. No señalan esta justicia como venida de Ebedmelek de quien, al contrario, afirman el "miedo que mete al rey". ¿Por qué no dicen de la capacidad de convencimiento de Ebedmelek para lograr que el rey actúe con justicia, en vez de hablar de miedo? ¿Por qué no reconocen la justicia en la actuación de Ebedmelek? ¿Por qué no hablan del poder que tiene este extranjero?

Ebedmelek – el cushita – tiene poder

Es interesante la manera como irrumpe el v.7, donde aparece por primera vez la figura de Ebedmelek, a quien el redactor dedica tiempo para darnos a conocer su identidad. Es denominado tres veces como "nubio" (= cushita) en v.7.10.12, también en 39,15. Además su acción es expuesta con cuidado, no dejando de lado ningún detalle en su intento por sacar a Jeremías de la cisterna a la que fue arrojado por la voluntad de los príncipes.

La escena tiene movimiento. Ebedmelek "sale de la casa del rey", "habló al rey" (v.8). Destacamos el hecho de que el rey estaba "sentado en la puerta de Benjamín". La puerta es lugar de juicio, ¿está el rey llevando a cabo un juicio, o mejor, está actuando como juez, como en 1Sm 8,5[6] Si esto es así, Ebedmelek tiene palabra en este juicio, actúa como defensor. Esta escena nos recuerda a Daniel delante del tribunal que juzgaba a Susana (Dn 13,44-49). El rey le presta atención, y más, "encarga" al propio Ebedmelek sacar a Jeremías de la cisterna.

Como bien afirma José María Abrego, "Ebedmelek no defiende a Jeremías porque políticamente prefiera rendirse. El texto sólo dice que al estar el profeta en peligro le ayuda"[7]. En este sentido, los resultados de la intervención de Ebedmelek, como defensor, son opuestos no sólo a la petición de los príncipes de matar a Jeremías, sino también a los resultados de la orden de Sedecías de soltar a los siervos y esclavas hebreas en 34,8-11. Y más, el rey se declara como un rey que no puede hacer nada en 38,5 a lo que hay que sumar la impotencia de Jeremías hundiéndose en el barro (v.6).[8]

Ebedmelek es un hombre con poder. La expresión "tomó Ebedmelek a los hombres en su mano" (v.11), nos habla literalmente de ese poder, el término *yad* "mano" está asociado con "fuerza", "poder". Y ese "poder" es puesto en práctica para sacar de la cisterna a Jeremías. Ebedmelek se mueve no sólo hacia fuera de la casa del rey, a la puerta, sino que también, por ser un hombre de confianza del rey, maneja el espacio de dentro de la casa. Sabe dónde están las cosas que necesita; así consigue los paños que va a utilizar en la acción (v.11). El texto presenta todo este movimiento de una forma tan viva que permite que quien lee el texto pueda casi hacer parte de los movimientos de Ebedmelek. Esto nos lleva a pensar en la

---

[5] Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José María Valverde, *Jeremías*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1967, p.169-170.

[6] El estar el rey en la puerta, hay quienes afirman que posiblemente cumplía su función normal de mediar disputas y decidir sobre cuestiones legales. En este sentido, Roland de Vaux afirma que no hay ninguna razón que nos obligue a sospechar de esta tradición que representa al rey como heredero de un oficio que tenía una larga historia en Israel (*Instituciones del Antiguo Testamento*, Alejandro Ros (tradutor), Barcelona: Editorial Herder, 1964, p.216).

[7] José María Abrego, *Jeremías y el final del reino*, 1983, p.152.

[8] Hay quienes entienden que, de acuerdo al libro de Jeremías, Sedecías fue un rey débil y sin coraje político (Varios, *Biblia y realeza*, Estella/Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994, p.38.

posibilidad de que si este cushita es un "siervo del rey", entonces estamos delante de un funcionario especial.[9] Un funcionario que actúa con más poder que el profeta, inclusive, que el propio rey, así como lo explicamos en el párrafo anterior.

Con todo, no está suficientemente explicado dentro del texto cuál es la razón de por qué Ebedmelek se vuelve defensor de Jeremías. ¿Qué relación existe entre Ebedmelek y Jeremías? ¿Por qué la insistencia en identificar a este funcionario por su origen geográfico? En el momento no tenemos respuestas a estas preguntas, sin embargo algunas cuestiones pueden surgir al intentar relacionar este cushita con otros cushitas dentro de los textos bíblicos.

Algunas ideas sobre la presencia de Cush en la Biblia

Los investigadores bíblicos han dedicado bastante tiempo en focalizar las influencias del Este, esto es, de los imperios de Babilonia y Asiria, sobre Israel y Judá, principalmente cuando se trata de sus materiales de historia y literatura. Sin embargo, con muy pocas excepciones, no han prestado igual atención a la influencia de materiales literarios e históricos en la significante dominación Egipcia en la región. Cuando algunos estudios traen alguna información sobre el imperio del sur, generalmente prestan muy poca atención a las interconexiones en el mercado, políticas y otras áreas.[10] E inclusive, prestan poca atención a las interconexiones culturales entre los países del sur.

Sobre este tema, John G. Jackson[11] señala que "las ejecuciones de Egipto no son las únicas de las naciones africanas. Las naciones al sur llamadas Cush, Nubia y Etiopia desarrollaron muchos aspectos independientemente de la influencia de Egipto. Ellas dieron tanto a Egipto como Egipto dio a ellas. Por ejemplo, se tiene información de que fueron estos pueblos los primeros en usar técnicas que engrandecieron a Egipto, los primeros en arar el lodo del Nilo; ellos fueron los de piel oscura, pelo encaracolado, los Cushitas. Los negros, maestros de los sumerios y babilonios antes que estos llegaran a ser "país de la cuarta lengua".[12]

Roger W. Anderson[13] reconoce que en el material bíblico hay poca referencia a Cush, Cuchi o Cushitas, un término usualmente asociado con grupo de personas relacionadas a la historia de Egipto y otras áreas del Antiguo Próximo Oriente, o geográficamente localizados al sur de Egipto frecuentemente referido a Nubia o la ciudad moderna de Sudan.

J. J. Simons[14] señala que la mayor ocurrencia de Cush dentro del texto bíblico es como un término geográfico; pero también lo encontramos como un término genérico para indicar el origen de la persona o el grupo. Sin embargo, frecuentes referencias a Cushitas como personas negras han sido vistas como negativas, pues esto se deriva de que en la lista genealógica, los reales héroes son los descendientes de Sem, pues los descendientes de Cam son considerados esclavos de éste (Gn 10). Y más, según Gerhard von Rad, Sem, eventualmente llega a ser el pueblo de Israel y Judá.[15]

---

9 La opinión de autores como Roland de Vaux es un tanto ambigüa en relación a la especialidad que puedan haber tenido algunos funcionarios de la corte. Por un lado, sugiere que la expresión "siervo del rey", en singular, pudo haber significado una función especial, así como el caso presentado en 2Rs22,12; 2Rs 25,8. Por otro lado, concluye que por el alto número de sellos encontrados con este tipo de título hace pensar que sería extraño si sus poseedores hubieran ocupado todos el mismo cargo. Por esta razón, este autor sugiere que se trataba de un título general que llevaban diversos funcionarios y cuyo sello servía para autenticar los actos oficiales. Añade además que la expresión asiria correspondiente comprende también diferentes funciones (*Instituciones del Antiguo Testamento*, Alejandro Ros (traductor), Barcelona: Editorial Herder, 1964, p.176).

10 Roger W. Anderson, "Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria_Palestine", en Steven W. Holloway, Lowell K. Handy (editores), *The Pitcher is Broken - Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, p.46 (Journal for the Study of the Old Testament/Supplement Series, 190).

11 John G. Jackson, *Introduction to African Civilizations*, New York: Carol Publishing Group, 1997, p.14-15.

12 John G. Jackson, *Introduction to African Civilizations*, 1997, p.91-92.

13 Roger W. Anderson, "Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin, 1995, p.48.

14 J. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden: Brill, 1959, p.58 (Studia Francisci Scholten Memoriae Dicata).

15 Gerhard von Rad, *Gênesis*, Santiago Romero (traductor), Salamanca: Sígueme, 1977, p.165-166.

Desde Ebedmelek – otros cushitas

Aprovechamos la información sobre Ebedmelek, el cushita, para destacar esta presencia dentro de una propuesta intercultural, lo que significa que no es nuestra preocupación sólo listar textos donde pueda haber esta presencia, pero sí destacar de qué manera las memorias dentro del texto bíblico no son puras. Se trata de memorias que vienen de la participación de muchos pueblos, de muchos grupos, y entre ellos, pueblo como el Cushita.

En este sentido, vale la pena destacar que dentro del mismo Jeremías, cap. 36, encontramos una referencia muy interesante "Cuchi". Se trata de Yehudí de quien afirman es descendiente de un Cuchi (36,14). Como afirma Daglish Edward Russell,[16] esta referencia es vista por muchos investigadores bíblicos como inusual, sugiriendo a la vez la importancia de Yeudí en la corte. Así mismo referencia a Cuchi la encontramos en la generación anterior a Sofonías, cuando se identifica "Sofonías hijo de Cuchi" (1,1). Y probablemente es un ancestro común que vivió en tiempos de Manasés (640-609 a.e.C.) que también hace parte del árbol genealógico de Yeudí.[17]

Esto nos hace pensar que la participación, o mejor, la presencia de cushitas en la monarquía fue una realidad que parece tuvo que ver con la actividad no sólo profética, sino también militar durante la monarquía. En este sentido, en 2Cro 14,8-14 se hace referencia a Zéraj el cushita, un jefe militar, que enfrentó la monarquía de Judá (durante el reino de Asá (914-874 a.e.C.) destructora, en nombre de Yahveh, de los altares y cultos extranjeros (2Cro 14,1-2). El Cronista parece estar haciendo un intento para proveer explicación sobre la presencia Cushita entre la poblabión Siro-Palestina, pues no se conoce ninguna situación histórica sobre este acontecimiento.[18]

En el Salmo 7 encontramos la memoria de un cushita en relación a la corte davídica, como bien destaca Micthell Dahood.[19] Dicho texto nos habla de lo sucedido en 2Sm 18,21, cuando un cushita trae la buena noticia a David de que Yahveh lo había librado de sus enemigos. De nuestro texto de estudio podemos ver que Ebedmelek también está en Benjamín, quien bien puede ser identificado como un cushita benjaminita. Lo que puede ser reflejo de una tradición bien antigua donde los cushitas se están relacionando con la monarquía. De esa forma, el cushita mensajero de este texto sería una narración tardía.

En 2Rs 19,9, se hace referencia a la dominación de los Egipcios por los Cushitas durante la 25 Dinastía, siendo destacada la relación Siria-Palestina durante este período. De igual forma, textos como Nm 12,1 traen memorias bien antiguas donde prácticas religiosas y culturales (en este caso, matrimonio) fueron divididas entre cushitas y egipcios. De esa forma, podemos entender cómo llegaron ciertas costumbres a Palestina, pues la relación entre Egipto y Siria-Palestina tiene una larga historia.

Ebedmelek – el cushita – actúa como el Dios del profeta

Es así, como no resulta difícil entender por qué tenemos al Ebedmelek, el Cushita, relacionado a la corte durante el período del rey Sedecías, así como es narrado en Jr 38. Podemos afirmar que Ebedmelek hace parte de ese grupo pequeño, de Cushitas con una posición importante en Judá. Alguien está interesado en hacer presente esta memoria de la participación extranjera en la corte, y más la participación cushita, pero una participación que no es pasiva. Es un cushita que salva al profeta con trapos y tiras de una muerte a la que le conducen los poderosos de su pueblo.

Como bien señala Walter Brüggemann, sin cualquier explicación un etíope en la corte real asiste a Jeremías. No se sabe porque la narrativa introduce este personaje abruptamente y sin comentarios. ¿Es su aparición un accidente fortuito? ¿Tiene Jeremías un amigo espe-

---

16 Daglish Edward Russell, "Cushi", en *Journal of Religions Thought*, School of Divinity Howard University, vol.32, 1975, p.101-109.

17 Ver Roger W. Anderson, "Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin", 1995, p.54.

18 Roger W. Anderson, "Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin", 1995, p.55.

19 Ver Mitchell Dahood, *Psalms 1-50*, New York: Doubleday & Company, 1966, p.40.

cial entre "los sirvientes del rey"? El nombre de este hombre significa simplemente "sirviente del rey"?[20] Estas y otras preguntas se plantea el autor, reconociendo al mismo tiempo que aunque sea difícil probar nada históricamente, realidades históricas son propuestas para conformar el texto. Vale recordar, entonces, que la época a la que el libro de Jeremías hace referencia, es una época políticamente conflictiva.

El dominio de Egipto está decayendo. En su lugar Babilonia surge como un imperio fuerte (605 a.e.C.). El rey de Judá, Sedecías en el momento, tiene dos opciones: o irse al lado de los Egipcios, o entregarse a Babilonia. Jeremías propone lo segundo. Al final, también sobre Egipto vendrá Babilonia.[21] Entonces podemos afirmar que la crítica es indiferente a un dominio o a otro, pero sí a la actuación de los de Judá.

Finalmente, proponemos que se trata de una crítica a la actuación de quienes no son cushitas dentro del texto, quienes no son extranjeros. Teológicamente, una crítica en contra de los de Judá que ofenden a Yahveh con sus actuaciones. Con todo, la salida que el redactor consigue para salvar a Jeremías de la cisterna, no es una salida mágica, es totalmente práctica humana, que como tal no deja de ser divina. Por eso, afirmamos que Ebedmelek, el cushita, habla como el Dios del profeta. A través de él se pone en práctica *dabar* – la acción misma puesta en palabras.[22] Además, esa acción coloca a Ebedmelek en sintonía con la línea cushita que conocimos en los textos destacados, pues un elemento que constatamos fue la disposición para la actuación diferente, fuese ésta en la corte o fuera de ella. Entonces, qué mejor que la representación de un personaje, que hace parte de un grupo con relaciones ancestrales con el palacio y, posiblemente, conocedor de lo que es capaz de hacer el Dios del profeta.

María Cristina Ventura Campusano
Apartado 901-1000
San José
Costa Rica
tirsaventura@racsa.co.cr tirsa2000@hotmail.com

---

20 Walter Brüggemann, *Jeremiah 26-52*, 1991, p.148.

21 Según Damien Noël, a Jeremías no le gusta Egipto, del que no tiene nada que esperar. Sin embargo, es a Egipto donde tiene que ir después del asesinato de Godolías. Por eso, en 43,8-13 predica anunciando la invasión de Egipto por parte de Babilonia (*El tiempo de los imperios del exilio a Antioco Epifanes (587-175)*, 2004, p.16.

22 Luiz Alexandre S. Rossi, en su interpretación de Jr 38, por un lado, entiende que "la palabra del profeta no vuelve vacía". Y por otro, sin ninguna sospecha concluye que "es ese esclavo en la corte del rey". Este autor además de no entender que "siervo del rey" no necesariamente es esclavo, confunde cuál es la palabra que no vuelve vacía. Pues para que la palabra de Jeremías pueda tener un lugar en el texto, antes la palabra de Ebedmelek tuvo que ser efectiva (*Como ler o livro de Jeremias – Profecia a serviço do povo*, São Paulo: Paulus, 1990, p.117-18.

ELEFANTINA – MEMORIA DE "OTRO" CULTO

Resumen
La contribución de la pequeña colonia militar judaica de Elefantina, a los confines entre Egipto y Nubia es muy importante para la investigación sobre la aparición y las características del monoteísmo sadoquita del segundo templo y con relación al surgimiento del libro sagrado. Y, de manera muy especial, nos deja entrever y saborear la posibilidad de una religiosidad capaz de dialogar con otras culturas, otras religiosidades, otros pueblos. Un Yahweh que pudiera residir en África, un arca de la alianza que podría estar siendo reverenciada en Etiopía, una celebración pascual sin sacrificios ni víctimas, nos dan un aliento amplio y profundo y, al mismo tiempo, nos desafían a creer más allá de nuestros dogmas y de nuestras cerradas y sucias esperanzas.

Abstract
The contribution of the small Judaic military colony of Elephantine, to the boundaries between Egypt and Nubian is very important for the research on the appearance and the characteristics of the sadocit monotheisme of the second temple and about to the appearance of the Sacred Book. And, in an all special way, it lets to glimpse us and to savor the possibility of a religiosity capable to dialogue with other cultures, other religiosities, other people. A Yahweh that can reside in Africa, an ark of the alliance that could be being reverenced in Ethiopia, a pascal celebration without sacrifices nor victims, give us a wide and deep encouragement and, in the same time, they challenge us to have faith besides our dogmas and our closed ones and soiled safeties.

Raíces. Esta palabra hace relación a savia, árbol, frutos. Las raíces sostienen, chupan, alimentan, se desparraman. Las raíces, en la mayoría de los casos, quedan escondidas, subterráneas, olvidadas. La gente acostumbra a encantarse con la belleza de la copa, con los colores de las hojas, con los sabores de los frutos y no los relaciona con las raíces. Debajo del suelo, por lo demás, muchas veces, está el alimento: zanahorias, veterabas, papas, mandioca, 'cará' (un tipo de papas), apio, rabanitos....vidas de la tierra para las vidas de los pobres.

En la Biblia también es así: una grande copa, siempre da gusto verla; frutos dulces y, a veces, intragables, savia milenaria que alimenta esperanzas, luchas, pero que también sostiene dominaciones, exploraciones, racismos y separaciones.

El único tronco de los tres monoteísmos exclusivos y excluyentes –Judaísmo, Cristianismo e Islam– siempre en guerra, guerras santas, cruzadas,, símbolos de masacres, de violencias inauditas, de crímenes contra la humanidad, perpetrados en el nombre del único Dios, nunca capaces de llegar a ser "trinidad" y comunión.

Las raíces, por el contrario, se mezclan, se entrelazan, se agarran y se amarran unas a las otras, símbolo de un ecumenismo originario, base de un único tronco, a pesar de la individualidad aparente de sus frutos.

Descubrir y profundizar la presencia de raíces afro-asiáticas del mundo bíblico es más una contribución en la búsqueda por la unidad fundamental de la vida.

La lucha contra toda forma de racismo, de exclusión, de discriminación es justa y legítima en sí misma, no precisa del bautismo bíblico y, ni siquiera precisa de la Biblia. Exige, sí, de nosotros la deconstrucción de una lectura bíblica fundamentalista e irresponsable la cual, a lo largo de los siglos, legitimó la elección divina de un pueblo, la superioridad y la dominación de una raza sobre todas las otras, de una creencia sobre todas las otras, de una iglesia sobre todas las otras, de un dios sobre todos los otros.

Nada mejor que la reconstrucción de la historia, para deconstruir una ideología...

Es lo que me propongo realizar en este ensayo, recuperando un punto de la historia, casi siempre dejado de lado, por parecer poco importante o, quién sabe, por ser portador de

una memoria diferente y, por eso, peligrosa: el culto a Yahweh en Elefantina, en los confines entre Egipto y Nubia.

África en el horizonte de Israel

El África, de modo especial Egipto, Cush (Etiopía) y Put (¿Somalia?) siempre estuvieron en el horizonte – geográfico, comercial, militar y hasta cosmológico – de Judá y de Israel. Es importante considerar que África siempre estuvo también, en la "sangre" del pueblo de Israel. La simiente africana, desde antiguo, es elemento esencial de la "simiente santa, de la raza elegida, del pueblo escogido".

Las relaciones con Egipto siempre marcaron la política palaciega, sobre todo de Judá. La corte judaica, muchas veces, se dividió entre los "pro" y los "contra" Egipto. Al lado o contra Egipto, combatieron los reyes de Judá. La desastrosa opción por Egipto llevó a la destrucción de Jerusalén, en el 587 aec.

En aquella ocasión, en contra de la alianza con Egipto, profetizó Jeremías, el cual, casi con certeza, participó de una acción a favor de Babilonia (Jr 38,19) la que reunió a personas como Godolías y otros nobles, la profetisa Hulda, muchos campesinos y varios empleados y funcionarios de palacio.

El capítulo 38 de Jeremías, el cual precede a la narración de la destrucción de Jerusalén, nos trae a la memoria de este conflicto interno que llevó a los nobles pro-Egipto a echar a Jeremías en una profunda cisterna lodosa y dejarlo morir de hambre.

Quien consiguió autorización del rey para sacar a Jeremías de la cisterna y organizó toda la acción, fue el eunuco Ebed-Melec (=siervo/ministro del rey) o el etíope (Jr 38,7-13). A él, Jeremías va, por eso, garantizar vida y apoyo:

"Vaya y hable a Ebed-Melec, el etíope, diciendo: Así dice Yahweh de los Ejércitos, el Dios de Israel: He aquí que yo traeré mis palabras sobre esta ciudad para el mal y no para el bien; y se cumplirán delante de ti, en aquel día. A ti, pues, yo te libraré en aquel día, dice Yahweh, y no serás entregado en manos de los hombres a quienes temes. Ciertamente te salvaré, y no caerás a espada, porque tu vida te será como recompensa, por cuanto confiaste en mi" (Jr 39,16-18).

Registramos que la presencia de cushitas / etíopes en la corte de Jerusalén, venía desde hacía bastante tiempo. El nieto de Selemias, hijo de Cush, prestará oído y sabrá dar importancia a las palabras de Jeremías, escritas y leídas por Baruc (Jr 36,14).

Hijo de Cush era, también, el profeta Sofonias que, algunas décadas antes de Jeremías, profetizó la destrucción de Jerusalén, ciudad llena de violencia y soñó un mundo nuevo al cual serán invitados a participar y celebrar los "adoradores" llegando de más allá de los ríos de Etiopía.

"Desde el otro lado de los ríos de Etiopía, mis adoradores, la hija de mi dispersión, me traerán ofrendas." (Sf 3,10)

Este imaginario universalista de la salvación, se repite en otros textos post-exílicos:

"los príncipes llegan de Egipto; a Etiopía corren a extender las manos llenas para Dios (Sl 68,31; 68,4)".

Lo mismo vale para lo contrario. Dios no se limita a ejercer su poder en la tierra de Israel. Él alcanzará a todos los pueblos de la tierra. Egipto, Patros, Etiopía, Libia están al alcance del poder del Señor para el bien y para el mal. Los pueblos de África hacen parte de la misma historia de Israel e Israel, a su vez, aparece conectada con todos estos pueblos. La misma historia revela para todos los pueblos el poder salvador y/o destructor de Yahweh (Is 43,3; 45,15; Ez 29,10; 30,4-6.9).

Esta ligazón, se consolida aún más cuando estos pueblos del África, son vistos por los profetas, como instrumentos en las manos de Dios para ejecutar sus designios (Jr 46,9).

El templo de Yhw en África

Para profundizar esta relación es importante conocer la memoria del único templo de Yahweh fuera de la tierra de Israel que fue levantado en África[1], por una colonia militar judía, en la isla de Elefantina, o isla de Ieb (=elefante o marfil) como le llamaban, los egipcios, o la isla de las Flores, como fue llamada, posteriormente, por los árabes.

Esta isla, situada en el Alto Egipto, en los confines con Nubia, cerca de Asuam –la griega Syrene- enseguida encima de la primera catarata del río Nilo, tenía una gran importancia estratégica desde el punto de vista comercial y, sobre todo, militar, en las rutas que unían a Egipto con el resto del África. Era el lugar de embarque y desembarque del intenso comercio entre Egipto y Etiopía. Allí se encontraban, también, las minas del famoso granito que los egipcios emplearon para sus monumentales construcciones.

Sabemos que allí, también, florecía el culto al Dios egipcio Khnun, el cual era representado como una cabeza de carnero.

En lo referente a la comunidad judaica, poco sabemos y lo que sabemos está sumergido en las polémicas, sobre todo, cuando los pocos elementos que tenemos, son analizados a partir de posiciones ideológicas y/o teológicas preconcebidas, como acostumbra a suceder al hablarnos de las relaciones que se establecieron con las comunidades africanas, junto a las cuales, convivieron los israelitas.

Es así fácil oír hablar de sincretismo, de religión judaica que se degradó al contacto con los cultos africanos y, hasta, de anti-semitismo, una vez que los moradores locales, llegaron a destruir el templo judío.

En este pequeño ensayo, me posicionaré respecto de algunas de las cuestiones más intrigantes, al respecto de esta comunidad. Es claro que tengo la conciencia de que no podré ir más allá de la formulación de hipótesis, que no podría probar con seguridad.

Haré esto a partir del contenido de varios papiros encontrados, a partir del siglo XIX y que son conocidos como papiros de Elefantina. Son escritos en arameo: se trata de cartas privadas, listas de productos, contratos y textos jurídicos e históricos. Entre ellos se hallan nueve columnas con la historia de Aikar. Ningún texto bíblico fue encontrado en las áreas de Elefantina.

Lo que más incomoda a los estudiosos es la evidente asociación de una o más divinidades femeninas al culto yavista. Al lado de Yhw aparece la diosa 'Anat o 'Anat-Betel o 'Anat-Yhw. Incluso así, la comunidad de Elefantina tenía clara conciencia de estar practicando en su templo, un culto israelita y, así era reconocido por las autoridades persas.

Ésta es la razón por la cual, varios historiadores defienden que el origen de la comunidad, debe ser atribuida a una colonia militar de israelitas del norte, establecida por los Asirios, a finales del siglo VIII, cuando, después de destruir Samaria, ellos ocuparon Egipto, por una década, más o menos.

Quedaría, así, justificado el culto sincrético e idolátrico en los moldes de los habitantes de Samaria (2Rs 17,24-29). Lo difícil, en este caso, es entender la razón por la cual los asirios habrían entregado la seguridad de la importante frontera egipcia a soldados de una nación derrotada de los cuales no se podría esperar una gran fidelidad, sobre todo, en un lugar tan lejano[2].

Esta afirmación se basa también en el presupuesto –más ideológico que histórico- que en Judá, sobre todo después de la reforma de Josías, el culto yavista debía ser monoteísta y, por esta razón, más puro y perfecto. El culto de Elefantina sería así, un resquicio pre-deuteronómico, con fuertes influencias cananeas.

---

[1] Otro templo, posterior, será construido en Leontópolis, siempre en Egipto, por el sadoquita Onías IV, el cual huyó del enfrentamiento con el Imperio Griego, después del asesinato de su padre, Onías III, antes de la revolución de los Macabeos.

[2] 2 Rs 17,6 nos dice que Asiria "transportó a Israel hacia Asiria; y los hizo habitar en Hala, junto al río Goza_, y en las ciudades de los medos". No había ninguna mención a Egipto o África.

Otra hipótesis es que la comunidad de Elefantina estuvo formada por los judíos que se habían refugiado en Egipto, después del asesinato de Godolías (Jr 43,4-7). Jeremías fue forzado a ir con ellos.

Otros, en fin, dicen que el origen de esta comunidad tiene que ver con la conquista de Egipto por parte de Cambises, que fue el segundo emperador persa, en 525/524 aec.

Es difícil y, probablemente, inútil, definir mejor.

Posiblemente, todas las hipótesis son correctas y deberían estar coordinadas entre sí para reconstruir la historia de esta comunidad israelita – judía que se estableció a más de 1000 km. de la orilla del mar.[3]

La fuerte presencia de mercenarios extranjeros en el ejército egipcio, es testimoniada desde el siglo VIII aec. No es posible negar o afirmar la presencia de israelitas entre estos mercenarios.

Durante el reinado de Manasés, tuvo lugar una fuerte migración de judíos hacia Egipto, la cual se consolidó con el debilitamiento del dominio Asirio y el consecuente fortalecimiento de la independencia de Egipto.

Esta migración podría explicar la presencia de la comunidad judaica en Elefantina, aunque no tengamos todavía ninguna información al respecto de la construcción de un templo en esta época.

Un documento muy posterior, la carta de Aristea, recuerda que tropas judaicas[4], estaban al servicio del faraón Psamético II en la guerra contra el rey de Nubia, que sucedió antes de la destrucción de Jerusalén. Una inscripción griega encontrada en Abu-Simbel confirma esta noticia. Es probable que parte de estos mercenarios haya sido dejada en Elefantina.

Otra inscripción encontrada en una estatua egipcia que se encontraba en el Louvre, nos habla que, durante el reinado del faraón Ofra –poco después del 586 aec.- hubo un motín de los mercenarios palestinos, griegos y sirios que se encontraban en Elefantina.

Nada, todavía, pues, que relacione esta comunidad al funcionamiento del templo de Yhw.

En seguida, por lo demás, en tiempos de Cambises, resulta que esta colonia militar, estaba compuesta casi exclusivamente por judíos y que ya poseía un templo que el conquistador hizo cuestión de no destruir, al contrario de los demás templos de los alrededores.

Es probable que la colonia heterogénea, dejada en la isla por Psamético II, haya sido sustituida, después del motín, con un núcleo de judíos que se refugiaron en Egipto, después de la catástrofe del 586. A partir de este núcleo se inició la comunidad de la cual hablan los papiros.

La presencia judaica en la isla de Elefantina tuvo inicio a fines del siglo VIII; pero la colonia judía del templo de Yhw. solo tuvo comienzo, posiblemente, después de la destrucción de Jerusalén.

---

[3] Aunque nunca comprobada y revestida de áureas legendarias, no podemos, sencillamente, descartar toda la tradición popular de que el arca de la alianza, esté, actualmente en Etiopía. No quedan dudas de que la desaparición del arca de la alianza, continúa siendo un misterio interesante. Existe una primera tradición por la cual, el arca habría sido llevada hacia Etiopía por Menelik, el hijo que Salomón tuvo con la reina de Sabá, etiope. Una segunda tradición afirma que el arca habría sido retirada del templo de Jerusalén por el impío rey Manasés y guardada por los levitas, los que, posteriormente, la habrían llevado hacia África. La tradición que tiene puntos en común con la tradición judaica es que el arca habría sido escondida por Jeremías (2Mc 2,4-7) y, posiblemente, llevada por él hacia África, cuando acompañó a los judíos hacia Egipto. La tradición del arca en Etiopía, confirma su presencia a partir del 410 aec. Una hipótesis, nunca confirmada, afirma que el arca de la alianza habría quedado en Elefantina; por cerca de 170 años habría sido la razón de la construcción de un templo fuera de la tierra de Israel y, cuando el templo fue destruido por los vecinos, el arca fue llevada hacia Etiopía. ¿Leyendas? ¿Fantasías? El pueblo aumenta, pero no inventa.

[4] La fuerte actuación del partido pro-Egipto en la corte de Jerusalén, en el tiempo de Joaquín y de Sedecías, podría explicar el por qué de soldados judíos junto al ejército egipcio. Es menos probable, mas no imposible, que se tratase de judíos tomados como esclavos por el faraón Necao cuando derrotó a Josías.

Encontramos una señal de eso en los textos proféticos del exilio, los únicos que recuerdan directamente la tierra de Siene[5] (Asuam) y la tierra de Patros, el Atlas Bíblico de Yohanan Aharoni identifica la tierra de los Patros con la región cercana a Ieb/Elefantina[6].

"Convertiré la tierra de Egipto en desierto, en completa desolación, desde Migdol hasta Siene, hasta las fronteras con Etiopía." (Ez 29,10; 30,6; ver, también, 29,14 y 30,14)

Mucho más significativos, son los textos de Jeremías 44 que conservan la memoria de la profecía de Jeremías a los judíos que se habían refugiado en Egipto, después del asesinato de Godolías.

"Palabra que vino a Jeremías, acerca de todos los judíos moradores de la tierra de Egipto, en Migdol, en Tafnes, en Menfis y en la tierra de Patros." (Jr 44,1).

Estas cuatro localidades, señalan un itinerario hacia el norte (Migdol) hacia el extremo sur (Patros) de Egipto, pasando por Tafnes y Ménfis.

Hay una dificultad, que es necesario resolver: esta reconstrucción histórica no consigue explicar el uso del arameo en los papiros encontrados, toda vez que los que llegaron del arrasado reino de Judá, hablaban el hebreo, aunque no era demasiado puro. El arameo fue la lengua de los exiliados en Babilonia.

La presencia de judíos traídos por Cambises y por él protegidos, puede ser una explicación a esta dificultad.

La colonia militar a las puertas de Nubia era sumamente importante para la protección de las fronteras australes del imperio persa.

El papiro 30 de la edición Cowley –que, por muchos aspectos, puede ser considerado el más importante de la colección- confirma esta reconstrucción. En las líneas 13 y 14 afirma:

"En los días de los reyes de Egipto, nuestros padres construyeron este templo en la fortaleza de Ieb y cuando Cambises vino a Egipto, encontró este templo erguido. Destruyeron los templos de los dioses de Egipto, sin embargo nadie damnificó este templo".

Las razones de un conflicto

Como ya hablamos, en el templo judío en la fortaleza de Elefantina, el culto a Yhw estaba asociado al culto de la diosa 'Anat y de otras divinidades e, incluso así, era clara la convicción de que estaba siendo practicado un culto israelita. El templo no era concebido como algo en competencia con el de Jerusalén. Podría ser considerada la idea del campo militar, sagrado que, en cuanto permanente, tenía también un santuario permanente.

Este templo era memoria de una religiosidad popular más antigua, presente en Judá y en Israel, y de la cual se separó la comunidad de los repatriados que se formó en el exilio.

Los defensores de la antigua religiosidad fueron, de esta manera, excluidos organizativa y jurídicamente del nuevo judaísmo creado por Esdras y Nehemías, en base a una precisa Torá.

Sobrevivió una religiosidad aramea, que continuó existiendo y que, a pesar de tener mucho en común con el judaísmo, fue causa de varios conflictos.

Por los papiros, sabemos que en Elefantina, al lado de Yhw o Yhw Sb't, aparecen apellidos como Betel, Harim-betel, 'Ashinbetel y las figuras femeninas de 'Anat o 'Anat-betel. Aparece también un juramento que invoca a 'Anat-Yhw o a 'Anat de Yaho.

Conocemos los nombres de estas divinidades, por las ofrendas dadas en su honor. Estos dioses se asientan, según su orden jerárquico, a la mesa puesta para ellos, por los devotos de la fortaleza judaica.

El papiro 22 de la edición de Cowley, fechado en 419 aec., trae la lista de las ofrendas en dinero, hechas en su honor por los miembros de la colonia militar:

"Estos son los nombres de la tropa judaica que ofreció dinero para el Dios Yhw: cada uno, dos siclos de plata..."

---

5 Is 49,12 habla de la tierra de Sinim, la que podría ser muy bien Siene. La Vulgata lo tradujo por tierra del extremo sur.

6 AHARONI, Yonathan y otros, *Atlas Bíblico*, Río de Janeiro, CPAD, 1999, p. 125, tab. 164.

Siguen los nombres de los firmantes. El primer nombre es el de una mujer y aparece acompañada por 123 otros nombres, en su mayoría de hombres. La oferta era mayor del medio siclo exigido por Ex 30,15 y del tercio de siclo, cobrado por Ne 10,33.

Las últimas líneas del papiro, explicitan:

"Dinero que llegó en este día a las manos de Yedoniah[7], hijo de Gamaryah, no más de Phamenoth. Dinero: keresh[8] XXXI, siclos VIII, de los cuales, para Yhw keresh XII, siclos VI; para Ashim-betel, keresh VII; para 'Anat-betel keresh XII."

Esta realidad religiosa encuentra, una vez más, un fundamento en las palabras de Jeremías a los judíos en Egipto, *en Migdol, en Tafnes, en Menfis y en la tierra de Patros.* Esta profecía afirma, respecto al culto no monoteísta que, según Jeremías, provocó y seguiría provocando el furor de Yahweh.

"¿Por qué me irritan con las obras de sus manos, quemando incienso a otros dioses en la tierra de Egipto, adonde fueron para residir, para que ustedes mismos se eliminen y para que se vuelvan objeto de desprecio y de oprobio entre todas las naciones de la tierra?

"Olvidaron ya las maldades de sus padres, las maldades de los reyes de Judá, las maldades de sus mujeres, sus propias maldades y las maldades de sus mujeres, maldades cometidas en la tierra de Judá y en las calles de Jerusalén?" (Jr 44,8-9).

Quemar incienso. Maldades. Ninguna mención de sacrificios de animales.

La polémica explota cuando el pueblo explicita a quién y cómo estaban dando culto antes, en la tierra de Judá y, ahora en Egipto:

"Quemaremos incienso a la Reina de los Cielos y le ofreceremos libaciones, como nosotros, al igual que nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes hemos hecho, en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén; teníamos hartura de pan, prosperábamos y no veíamos mal alguno.

Sin embargo, desde que cesamos de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de ofrecerle libaciones, sentimos falta de todo y fuimos consumidos por la espada y el hambre.

Cuando quemábamos incienso a la Reina de los Cielos y le ofrecíamos libaciones, ¿acaso, le hicimos panes que la retrataban y le ofrecimos libaciones, sin la aprobación de nuestros maridos?" (Jr 44,17-19)

Es culto de mujeres para la Reina de los Cielos, culto no sacrificial, hecho de incienso, de comida y de bebida, culto para la hartura y la fertilidad, culto popular, que dispensa a sacerdotes y templos, celebrando en la ciudad y en el campo[9].

Reina del Cielo era uno de los nombres con que era llamada la diosa 'Anat, a la que se ofrecía culto, en Elefantina, junto con Yhw. En Egipto era considerada la hija de Rá y en los textos ugaríticos era llamada como hija de El, esposa de Ba'al.

'Anat era la diosa del rocío, de la fertilidad, del amor sexual, de la caza y de la guerra. Su culto era originario de la región de Siria y de Canaán, desde el tercer milenio aec. Y su nombre aparece en los textos ugaríticos, acádicos, aramáicos y hebreos.

Su culto fue llevado a Egipto antes de la invasión de los hicsos y tenía su centro en Menfis y en Tanis.

Alcanzó un gran prestigio durante el reinado de Ramsés II, el cual adoptó a la diosa guerrera 'Anat como su guardia personal, durante las batallas.

En Líbano, en Siria, y en Palestina, el culto a 'Anat continuaba persistiendo en los medios populares, incluso en época cristiana.

---

7 Yedoniah aparece aquí como "tesorero", en el papiro de pascua, como destinatario del mensaje de Darío y es el autor de la carta al gobernador Bagoas. Probablemente, él era el etnarca de la colonia judía de Elefantina. Los nombres, claramente teofóricos, presentes en los varios papiros, testimonian el yahvismo de este grupo.

8 Un *keresh* corresponde a 20 siclos leves.

9 En muchas excavaciones hechas en tierra de Israel fueron encontradas estatuitas que representan una mujer desnuda, de grandes senos y rico peinado. La fecha de las estatuitas es del inicio del primer milenio, aec. Se trata de una diosa femenina de la fecundidad muy cultivada en la religión popular hebrea. Este descubrimiento confirma que, en la religión popular, Yahweh podría tener una compañera. La religión popular israelita sería parecida a la de los cananeos. Vale recordar que en Kuntillat Ajrud, un puesto de avanzada judío, del siglo IX-VII aec en el desierto del Negev, al lado de Yhw o Yhwh Shomron aparece, también la "sua Asherah" .

Es comprensible que en la isla Elefantina, 'Anat, la diosa de la guerra y de la fertilidad, encontrase su lugar de culto como reina de los cielos, junto con Yhw, de acuerdo con los "votos" hechos por los judíos al profeta Jeremías.

" Ustedes y sus mujeres no solamente hicieron por su boca, sino también que cumplieron por sus manos sus votos, a saber: Ciertamente cumpliremos nuestros votos, que hicimos, de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de ofrecerle libaciones.

Confirmen, pues, perfectamente, sus votos, sí, cúmplanlos." (Jr 44,25)

Las amenazas de destrucción y de muerte que salieron de la boca de Jeremías no fueron capaces de impedir el cumplimiento de estas promesas. Elefantina es memoria de esto. Memoria de una religiosidad no excluyente y de un yavismo todavía no monoteísta, del cual el personal de Elefantina habla libremente en sus correspondencias con la comunidad de Jerusalén.

En 419 aec. –más de 150 años después- después de las misiones de Esdras y Nehemías y de la reconstrucción de Jerusalén, cuando la Torá recibía su redacción final monoteísta, por manos de los sacerdotes del segundo templo, pues un papiro de Elefantina todavía testifica esta realidad, cuando invoca "los dioses" para que concedan la paz a sus hermanos.

Se trata del llamado "papiro pascual" (el papiro 21 de la edición Cowley) de 15,5 cm por 28, conteniendo 11 líneas escritas en arameo que Hananiah, envió a Yedaniah en la fortaleza militar de Ieb, informando de una orden del rey Darío II a Arsames, sátrapa de Egipto.

Lo que no es fácil de explicar, es la razón del conflicto religioso que llevó a los sacerdotes del Dios Khnun a pedir y obtener de las autoridades de Asuam, la destrucción del templo de Yhw en 411 aec.

"En el año XIV del rey Darío, en cuanto Arsames había viajado junto al rey, los sacerdotes del Dios Khnun, en la fortaleza de Ieb, hicieron un pacto con Widarnag, que era superintendente, en estos términos: -El templo del Dios Yhw que se halla en la fortaleza de Ieb, sea retirado de allá. Más tarde, este Widarnag, el maldito, envió una carta a su hijo Nephayán, jefe de la fortaleza de Syene, diciendo: -El templo que está en Ieb en la fortaleza, sea destruido. Más tarde, Nephayán condujo a los egipcios y a otras tropas hasta la fortaleza de Ieb; con sus armas ingresaron a este templo y lo arrasaron hasta el suelo. Quebraron las columnas de piedra que allí estaban. Igualmente destruyeron las puertas de piedra...talladas, que se hallaban en el templo. Aprovecharon sus puertas y los marcos de estas puertas eran de bronce y el tejado todo de cedro con el resto de la decoración y las otras cosas que allí estaban, ellos quemaron todo por el fuego; y los cálices de oro y de plata y todo lo que estaba en el templo, ellos se lo llevaron para sí." (Cowley 30, líneas 4 a 13)

¿Cuáles son las razones de este conflicto religioso, después de casi un siglo y medio de convivencia pacífica?

Una explicación que me parece lógica es atribuir este conflicto a una orden que había venido directamente de la corte persa, en el 419 aec., de parte de Darío II, cuya memoria está guardada en el llamado papiro pascual que llegó hasta nosotros, bastante dañado y cuya reconstrucción permanece incierta[10].

" Y ahora, este año, el 5° año del rey Darío, fue enviada la palabra del rey para Arsames, diciendo: -En el mes de Nisán, será la pascua para la fortaleza judía. Contarán, entonces, catorce días del mes de Nisán y la Pascua faraónica, y de 15° días al 21° día de Nisán, serán siete días de panes ácimos. Sean puros y presten atención. No trabajarán en el 15° día y en el día 21°. Tampoco, beban nada fermentado; y de todo lo que tiene fermento, no coman, del 15° día de Nisan, después de la puesta del sol hasta la puesta de sol del día 21°, durante siete días."(Cowley 21, líneas desde la n° 3 hasta la n° 9)

¿Cuál fue el interés de Darío en ordenar la celebración de la Pascua a la colonia judía de Elefantina? Es difícil de saber. Es posible pensar que haya sido fruto de las presiones hechas por la comunidad de Jerusalén, recién fortalecida por las misiones de Esdras y Nehemías, los cuales implantaron un monoteísmo único y excluyente, en los moldes de la diáspora babilónica.

---

10 Sigo la reconstrucción realizada por el biblista francés Pierre Grelot.

Es la época de la consolidación del grupo sadoquita en el poder y de la redacción final de la Torá.

Todo indica que el culto de Elefantina, no debe haber complacido a las autoridades judías de Jerusalén y de Babilonia. De ahí la orden explícita del rey Darío para que la colonia militar se alinease con todos los demás judíos La orden de Darío debe haber sido cumplida al pie de la letra.

Al incienso y a las oblaciones, el culto de Elefantina incorporó, también los sacrificios de los corderos pascuales.

Ésta debe haber sido la chispa que hizo estallar el conflicto. El cordero era el animal sagrado del Dios Khnun, dado culto por la población egipcia y representado como una cabeza de carnero. En aquella región, fueron encontrados los restos embalsamados y devotamente sepultados de muchos carneros.

La matanza de muchos corderos en ocasión de las celebraciones pascuales, debió haber provocado una reacción violenta. Aprovechándose de la ausencia del sátrapa Arsames, defensor de los judíos, los sacerdotes de Khnun levantaron a la población egipcia, que, en un ímpetu de revuelta, destruyó el templo de Yhw y lo saqueó.

Tres años después, la comunidad de Elefantina aún se lamentaba:

"Hasta hoy, vestimos con saco y ayunamos; nuestras mujeres se volvieron como viudas; no nos perfumamos con óleo, no bebemos vino. Desde entonces hasta este día del año XVII del rey Darío, oblación, incienso y holocausto no fueron celebrados en este templo." (Cowley 30, líneas 20-22).

La comunidad dirigió una carta a Yehohanan, el sumo sacerdote de Jerusalén:

"Antes de esto, en el tiempo de esta maldad, enviamos una carta a ti, Bagoas, nuestro señor y a Yehohanan sumo sacerdote y a los sacerdotes de Jerusalén y a Ostan, hermano de Hanani y a las autoridades de Judá. Ellos no enviaron una carta de respuesta." (Cowley 30,17-19)

El silencio de los sacerdotes de Jerusalén es bien significativo: ¿cómo podían ellos favorecer la reconstrucción de un templo en total contradicción de la Torá?

Finalmente a la segunda carta, respondieron Bagoas, gobernador de Judá y Delayah, hijo de Sanabalat –el cual debía ser ya muy viejo- gobernador de Samaria y antiguo adversario de Nehemías. Los dos autorizaron la reconstrucción del templo y del altar y permitieron el culto no sacrificial, de acuerdo a la antigua costumbre:

"para que el templo sea reconstruido en su lugar **como en el pasado** y sean ofrecidos oblación e incienso sobre este altar como, antiguamente, era costumbre hacer". (Cowley 32, 8-11).

Un altar sin sacrificios –como era costumbre hacer antes de la orden de Darío- a fin de poder convivir en paz ¡con los vecinos egípcios! Las autoridades civiles supieron dar el paso ecuménico que los sacerdotes no habían conseguido lograr.[11]

Las autoridades de Judá y de Samaria aparecen juntas, incluso después del cisma samaritano y coinciden con las exigencias de la longeva colonia judía de Elefantina.

No sabemos cómo acabó la historia de Elefantina. Un fragmento de carta, fechada en el 405 aec. (Cowley 34) habla de graves desórdenes con víctimas humanas. Es probable que, en el 404 aec., cuando Egipto se liberó de la dominación persa, la fortaleza judía quedó desamparada y puede haber sido objeto de reacción de parte de los egípcios.

Tenemos un último papiro (Cowley 35) fechado en el 400 aec., ¡Después de esto, nada más!

---

[11] La colección Pritchard registra que los judíos de Elefantina se obligaban también a pagar a Arsames, mil medidas de sorgo.

Una vida interesante

Conocemos otros elementos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elefantina, sobre todo, a través de una importante colección encontradas en un saco postal de cuero de los persas.

Sabemos, así, que la colonia estaba dividida en "deghel" (insignia, bandera). Eran grupos organizados con sus banderas. (Fue así en el desierto, según Nm 2, 2-3.) Cada grupo recibía el nombre del oficial que lo comandaba. Fueron encontrados nombres persas y babilónicos de los comandantes lo que podría demostrar que, a pesar de que la colonia militar sea judía, sus comandantes eran nombrados por el emperador y escogidos entre sus oficiales[12]

Los que pertenecían a un deghel tenían obligaciones militares. Los demás pertenecían a la ciudad, la *qiryah*: eran los civiles y no tenían servicios militares por cumplir.

Otros papiros, sobre todo un pequeño grupo que venía de un archivo familiar, nos permiten conocer mejor algunas cuestiones jurídicas, las que hablaban respecto, sobre todo a la gestión de los bienes inmobiliarios.

Se habla de préstamos pequeños, a intereses muy altos (de 25% al 60%); se habla de dotes nupciales.

La mujer era, jurídicamente, más emancipada que en Palestina: participaba en primera persona, en los negocios comerciales, recibía donaciones entre vivos, inclusive la herencia. Y –lo que era inadmisible en Judá- la mujer podía tomar la iniciativa de pedir el divorcio.

Es difícil afirmar con total seguridad, pero es evidente que la presencia de un culto a una divinidad femenina, debía abrir a las mujeres espacios sociales que eran impensables a partir de un culto exclusivamente monoteísta y masculino.

La manera de celebrar refleja, siempre, el modelo de sociedad que tenemos en la cabeza y en el corazón.

A respecto de esto –y recordando el nombre de la mujer que encabeza la lista de los donativos religiosos de la cual hablamos- es interesante notar cómo las costumbres de la colonia de Elefantina se aproximan de la realidad de los cultos egipcios y de Etiopía, donde las "sacerdotisas" tenían un papel significativo y un poder político decisivo.

En Elefantina fueron hallados, también, papiros históricos y literarios. Poseemos una versión en arameo de la trilingüe inscripción, que Darío I mandó esculpir en Bisutun. Este papiro debe haber sido enviado, directamente, por el palacio de los persas, siempre celosos de su autoridad.

Fueron encontradas también nueve columnas de una redacción aramea de la historia de Aikar, muy difundida en la antigüedad, y cuyo recuerdo aparece, también, en el libro de Tobías (Tb 1,22).

No fue encontrado ningún fragmento de textos bíblicos. La duda va a permanecer: ¿había y se perdieron? O este hecho prueba que todavía no existía una colección de textos canónicos para la lectura de la comunidad ¿y ni el concepto de libro sagrado?

Es una pregunta intrigante para la historia del texto bíblico. ¿Hasta qué punto debe ser considerada verdadera la afirmación del segundo libro de los Macabeos que atribuyó a Nehemías la creación de una biblioteca y la colección de los "libros de reyes y de los profetas, los escritos de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas(2Mc 2,13)?

El esfuerzo de Nehemías para la composición del libro sagrado, parece no haber tenido influencia alguna en la comunidad de Elefantina.

Concluyendo

La contribución de esta pequeña colonia militar judía en los confines entre Egipto y Nubia, es muy importante para la investigación sobre el surgimiento y las características del monoteísmo sadoquita del segundo templo y al respecto de la aparición del libro sagrado.

Contribuyó, también, a conocer mejor cuál es la relación de los reyes persas con el fenómeno religioso de los diversos judaísmos presentes, en Judá y en la diáspora.

---

12 Ésta es una razón más, que explicaría el uso de la lengua aramea en los papiros.

Pero, de manera toda especial, nos deja entrever y saborear la posibilidad de una religiosidad capaz de dialogar con otras culturas, otras religiosidades, otros pueblos.

Un Yahweh que puede residir en África, un arca de la alianza que podría estar siendo reverenciada en Etiopía, una celebración pascual sin sacrificios ni víctimas, nos da un aliento amplio y profundo y, al mismo tiempo, nos desafían a creer más allá de nuestros dogmas y de nuestras cerradas y sucias seguridades.

Bibliografía (usada para este artículo)

RICCIOTTI, Giuseppe, *Storia d'Israele,* Torino, S.E.I., 2 vols.,1964, 1091 p
MEIER, Johann, *Il giudaismo del secondo templo,* Brescia, Paideia, 1991, 379 p.

Reproducimos los textos reconstruidos de los papiros citados, según una versión de G. Ricciotti y destacamos en negrita, el texto que existe en el papiro, y , en itálica, el posible texto reconstruido.

El papiro pascual (Cowley 21)

1. *A mis her*manos
2. Yedaniah y sus colegas de la fortaleza judía, su hermano Hananiah. Den los dioses prosperidad a mis hermanos
3. Y ahora, este año, el 5° año del rey Darío, fue enviada la palabra del rey para Arsames, *diciendo:*
4. *En el mes de Nisán, será la pascua para la fortaleza judía.* Contarán, entonces, catorce
5. *días del mes de Nisán y la Pascua faraón,* y del 15° día al 21° día *de Nisán*
6. *serán siete días de panes ácimos.* Sean puros y pongan atención. No trabajen
7. *en el 15° día y en el 21° día. También,* no beban nada fermentado; y todo lo que tenga que ver con el fermento,
8. *no coman, del 15° días de Nisán* después de la puesta del sol hasta la puesta de sol del 21° día, durante *siete.*
9. *días, no esté entre ustedes; no* introduzcan dentro de sus casas, más bien manténgala en lo escondido durante estos días.
10. *Sea hecho como mandó el rey* Darío.
11. *A* mis hermanos Yedaniah y sus colegas de la fortaleza judía, de parte de su hermano Hananiah

La carta de Yedaniah a Bagoas (Cowley 30)

1. A nuestro señor Bagoas, pehah de Judá tu siervo Yedoniah y sus colegas sacerdotes de la fortaleza de Ieb. De felicidad
2. *tuya* nuestro Señor el Dios del cielo cuide con abundancia y en todo tiempo te haga encontrar el favor del rey Darío
3. y de los hijos del palacio *real* mil veces más del que ahora y te dé una larga vida y tú ¡seas feliz y firme en todo tiempo!
4. Ahora, tu siervo Yedoniah y sus colegas así hablan: en el mes de Tamuz, en el año XIV del rey Darío, en cuanto Arsames
5. había viajado hacia el rey, los sacerdotes del Dios Khnun en la fortaleza de Ieb, *hicieron* un pacto con Widarnag, como superintendente
6. era, en estos términos: El templo del Dios Yhw que *está* en la fortaleza de Ieb, sea quitado de allí. Más tarde, este Widarnag
7. maldito envió una carta a su hijo Nephayan, jefe de la fortaleza de Syene, diciendo: el templo que *está* en Ieb

8. en la fortaleza sea destruido. Más tarde Nephayan condujo a los egipcios y otras tropas hasta la fortaleza de Ieb con sus armas
9. entraron en este templo y lo destruyeron hasta el suelo. Rompieron las columnas de piedra que allí estaban. También las puertas
10. *eran V,* de piedra, hechas en piedras talladas, que estaban en el templo, ellos las destruyeron. Sus puertas *aprovecharon y los marcos*
11. de estas puertas e*ran* de bronce y el tejado todo de cedro con el resto de la decoración y las otras cosas que allí
12. estaban, todo lo quemaron por el fuego, y los cálices de oro y de plata y todo lo que estaba en el templo ellos se lo llevaron
13. para sí. En los días de los reyes de Egipto nuestros padres construyeron la fortaleza de Ieb y cuando Cambises *vino* a Egipto
14. encontró edificado este templo. Destruyó todos los templos de los dioses de Egipto, pero nadie damnificó este templo
15. Después de esto, nosotros con nuestras mujeres e hijos nos vestimos de saco, ayunamos y oramos a Yhw, señor del cielo
16. que nos hizo ver e*l triunfo* sobre Widarnag, -cachorro- Sacaron las argollas de sus pies y sus tesoros desaparecieron y todos
17. los que tramaron el mal contra este templo fueron muertos y nosotros vimos e*l triunfo* sobre ellos. Antes de esto, durante el tiempo de esta maldad
18. enviamos una carta *a ti, Bagoas,* nuestro señor y a Yehohanan, sumo sacerdote y los sacerdotes de Jerusalén y a Ostan hermano
19. de Hanani y a las autoridades de Judá. Ellos no mandaron una carta *de respuesta.* Desde el mes de Tamuz del año XIV de Darío
20. hasta hoy, nos vestimos de saco y ayunamos; nuestras mujeres se volvieron como viudas; no nos perfumamos con óleo
21. ni bebemos vino. Desde entonces hasta e*ste* día del año XVII del rey Darío oblación, incienso y holocausto
22. no fueron celebrados en este templo. Ahora tus siervos Yedoniah y sus colegas y los Judíos, todos los habitantes de Ieb hablan:
23. Se fuera del agrado de nuestro señor *Bagoas,* que este templo sea reconstruido –ya que no nos dejan hacerlo- y las personas
24. *objeto* de tu bondad y de tu amor, aquí en Egipto, sea enviada una carta respecto del templo del Dios Yhw
25. para reconstruirlo en la fortaleza de Ieb, como antes había sido construido y podamos ofrecer oblación, incienso y holocausto
26. en el altar del Dios Yhw en tu nombre, y nosotros oraremos por ti, en todo tiempo, nosotros, nuestras mujeres, nuestros hijos y los Judíos
27. todos de aquí. Si fuera encontrada la manera de reconstruir este templo, será para ti merecimiento frente a Yhw Dios
28. del cielo, mayor de quien reofreciera holocaustos y sacrificios por el valor de mil talentos. Respecto al oro
29. instruimos a nuestro enviado. También enviamos *noticias* en carta a Delayah y Shelemyah, hijos de Sanabalat pehah de Samaría
30. También de todo lo que fue hecho contra nosotros, Arsames nada sabe. En el día 20 de Marheswan del año XVII del rey Darío.

La respuesta de Bagoas (Cowley 32)

1. Pro memoria de Bagoas y Delayah; dijeron
2. a mí. Pro memoria, esto es: Tú debes hablar en Egipto
3. frente de Arsames respecto de la casa del altar del Dios
4. del cielo al cual fue construido en la fortaleza de Ieb
5. en el pasado antes de Cambises,

6. al cual este maldito Widarnag destruyó
7. en el año XIV del rey Darío
8. para que sea reconstruido en su lugar como en el pasado
9. y sean ofrecidos oblación e incienso sobre
10. este altar como antiguamente
11. era costumbre hacer.

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
Sandro.gallazzi@oi.com.br

SIMÓN DE CIRENE, ¿UN JUDÍO AFRICANO?
Una historia de intolerancia

Resumen
En este artículo se destaca la presencia afro en el Evangelio de Marcos. El autor hace su análisis a partir de la historia de Simón Cireneo relatada en Marcos 15,21. En el caso de los evangelios y de los textos bíblicos en general, la presencia afro, a veces pasa desapercibida o totalmente desapercibida. El texto pretende ser una forma de descubrir, desenterrar, recontar, descontruir y reconstruir la historia. En este texto se destaca el derecho de la expresión religiosa y el derecho a la libertad. El relato de Simón, muestra que los evangelios también relatan casos de intolerancia.

Abstract
This article detaches the presence afro in Marcos' Gospel. The author makes that analysis starting from the history of cyrenian Simon told in Mc 15,21. In the case of the Gospel and of the biblical texts in general, the presence afro sometimes is unperceived or totally unperceived. Therefore, the text intends to be a form of discovering, to exhume, to recount, to construct and to reconstruct the history. In this text we will detach the intolerance to the right of religious expression and the right of freedom. However, before analyzing the text of Simon, it would like to show that the Gospel also tell cases of intolerance.

Introducción

A pesar de que en los esfuerzos dirigidos al diálogo religioso se han conseguido muchos avances, todavía existen muchos desafíos que deben ser trabajados. Entiendo que la tolerancia religiosa es el camino para la construcción de una nueva sociedad, de unas nuevas relaciones y de una nueva concepción de religiosidad. Respetar la tradición del otro, sería ya un gran paso en dirección al entendimiento mutuo y a la preservación de los derechos de libertad de expresión religiosa. Evidentemente, sólo la tolerancia, basada en el respeto, no es todavía suficiente, pero es ya una gran conquista. No es suficiente, porque cada uno puede aún seguir aislado en sus prácticas, sin que ello se constituya una aproximación. Por otro lado, donde las tradiciones religiosas no consiguen vivir de forma pacífica, y por tanto sin agresión, se hace necesario que el Estado garantice las condiciones necesarias, a fin de que los grupos religiosos pueden desarrollar sus prácticas sin ser incomodados por ideas opuestas.

En este sentido, tenemos dos situaciones: promover la garantía de las prácticas religiosas y desarrollar un diálogo que aproxime a estos grupos religiosos. El primero paso puede ser alcanzado a través de la promulgación de leyes que exijan a los grupos religiosos el cumplimiento de los derechos promulgados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El segundo no depende de la intervención del Estado, que tampoco debe intervenir. Esta iniciativa debe partir de los grupos religiosos que desean poner en práctica aquello que se defienden como fundamento de cualquier religión: la solidaridad, el amor, la unión y la convivencia con el otro.

Lo que resulta evidente es que la enseñanza de Jesús en los Evangelios está destinada a todas las personas. No habría ninguna necesidad de estar buscando la presencia de este o aquel grupo en los textos. Sin embargo, esto se hace necesario por dos razones. Primero, los relatos de los escritores bíblicos, muchas veces, dejaron fuera pueblos y personas. Segundo, cuando los textos bíblicos mencionan, por ejemplo, mujeres, pobres, niños y cualquiera otro grupo que no forme parte de la tradición judía, estos son omitidos por la tradición bíblica de nuestras comunidades, que no rescatan la historia de esos personajes.

Es claro que los movimientos organizados no necesitan de fundamentación bíblica para continuar actuando. Sin embargo, al rescatar textos, cuyas historias demuestran preocupación por todos los pueblos y etnias, estamos rompiendo con un tipo de lectura que, muchas veces, se caracteriza por ser anti-sexista, racista, patriarcal, moralista, etc. Al mismo tiempo nos empezamos a ver como participantes de una historia. Vale destacar que en el Estado de Bahía, en Brasil, se decidió, a través de la ley estatal, poner en el currículo de enseñanza media y fundamental de las escuelas estatales, la materia de "historia de África y de la cultura Afro". A partir de estas consideraciones es que vamos al texto bíblico.

Intolerancia en el evangelio de Marcos

Los textos que estoy caracterizando como intolerantes, por lo general, siempre fueron analizados a partir de los conflictos. En todo caso, la historia de conflictos, principalmente entre el movimiento de Jesús y los escribas y fariseos, representantes del judaísmo, no deja de ser una relación de intransigencia de ambos lados. El establecimiento del cristianismo se dio de manera conflictiva con relación a la expresión religiosa judía. Al mismo tiempo, la religiosidad judía no admitía otra expresión religiosa que no fuese aquella que se fundamentaba en la interpretación de la Torá. Es evidente que algunos valores, por el solo hecho de que pertenezcan a un grupo, puedan quedar exentos del cuestionamiento. Si los valores están contra la dignidad humana, entonces deben ser repensados. Ser intolerante con la dignidad humana, muchas veces, también significa ser intolerantes con los valores culturales y religiosos arraigados como normas o leyes de la sociedad.

En el libro de Marcos (1,21), Jesús aparece expulsando a un espíritu impuro que estaba dentro de la sinagoga. La presencia del espíritu impuro en la sinagoga puede ser vista de dos formas. Como en el judaísmo, el concepto de impureza es muy importante, principalmente aquella impureza relacionada con el templo y con el cuerpo, entonces el texto refleja sólo aquello que se esperaba de un judío, o sea retirar del espacio sagrado y "puro", aquello que era impuro. Sin embargo, es posible también que el texto nos quiera mostrar la presencia de la impureza en la sinagoga. De esta forma, la sinagoga no era un ambiente que se pudiera presentar como lugar puro. En todo caso, el ser humano se volvía impuro porque no hacía las cosas de Dios, sino aquellas de los seres humanos (Mc 8,33), también porque el mal provenía del corazón (Mc 7,21). Por lo tanto, ser impuro para Jesús no tenía mucho que ver con el cuerpo y si con los pensamientos y sentimientos.

Por mucho tiempo, e incluso hasta hoy, algunos grupos neo-pentecostales continúan juzgando la religiosidad, principalmente de las tradiciones afro, como representantes del mal. Anclados en una lectura fundamentalista y amparados por textos bíblicos que dan margen para la discriminación de las prácticas de los demás, esos grupos se han impuesto, gracias a su discurso intolerante. Discurso este que, como sostienen varios, lastimosamente están presentes en los textos bíblicos. En este sentido, no hay porque intentar salvar el texto bíblico, tratando de hacer una lectura que pueda direccionar su sentido. Pienso que a veces –muchas veces, tenemos que admitir que el texto bíblico es prejuicioso, es discriminatorio y es intolerante.

En Marcos 3,22-27 ocurre lo contrario. Jesús es acusado de estar poseído por el demonio. Vemos que acusar al adversario de estar poseído por el demonio no es una novedad. Hay intolerancia de parte de ambos grupos. Es evidente, en todos los Evangelios, los conflictos que el judaísmo tiene con el cristianismo y viceversa. Hay acusaciones de ambas partes. ¿En qué momento estos conflictos se volvieron de tal intolerancia, que sirven de espejo para las acciones actuales? La crítica que se hace al otro, viene acompañada de la crítica que se hace al modelo político y a los valores que son puestos en práctica dentro de esa sociedad. En general, los grupos religiosos están comprometidos en alguna propuesta de cambio social y político. De esta forma, la construcción del pensamiento religioso, por parte del otro grupo, necesariamente pasa por la crítica. Esta crítica se puede volver una señal de intolerancia religiosa o simplemente puede ser una crítica a las posturas políticas o una crítica a los valores.

Marcos 15, 20- 21

Y lo condujeron fuera para crucificarle. Y obligaron a uno que pasaba, a Simón de Cirene, que volvía del campo, el padre de Alejandro y de Rufo, a que llevara su cruz. Delante de él. Y lo condujeron al Gólgota, que es traducido como lugar de la calavera (Marcos 15,20b-21)

La historia de Simón se encuentra dentro del contexto de la crucifixión de Jesús. En el capítulo 15 de Marcos, varios personajes participan de las escenas: Los jefes de los sacerdotes, ancianos, escribas, Pilatos, Barrabás, la multitud, los soldados, Simón, los ladrones, María Magdalena, María la madre de Santiago y José de Arimatea. Marcos se encarga de dejar claro quienes son algunos de estos personajes. Barrabás está bien presentado, incluso con informaciones acerca de su personalidad y sus acciones. La segunda María es presentada como la madre de Santiago, de José y de Salomé. De José de Arimatea se dice que es un ilustre miembro del Consejo. De los escribas y jefes de los sacerdotes no se conoce nombres. Simón y José son los únicos personajes que son presentados por el lugar de origen.

Llama la atención los dos verbos usados para referirse a Jesús y a Simón. Jesús fue conducido. Mateo y Lucas usan la palabra *apágo* (= llevar). Lucas utiliza una palabra que significa "hacer salir de forma violenta", conducir (*exágo*). Juan utiliza una palabra más fuerte: se apoderaron, lo arrastraron (*paralambáno*).

Conducir es orientar a alguien en una determinada dirección. Conducir es llevar algo hacia algún lugar. En ambos casos, lo que es conducido está sobre el efecto de quien es el conductor. En el caso de Jesús, Él no pidió ser conducido. Eso significa que la acción realizada no depende de la voluntad de quien estaba siendo conducido. Él fue llevado a la fuerza. El contexto nos muestra que va como prisionero, por lo tanto, Él no tiene poder para decidir sobre su situación. Hay un cambio de escenario: Él estaba dentro del palacio del gobernador y, entonces, es conducido fuera. Fue retirado. Alguien es conducido sólo cuando no puede salir solo, o cuando se está resistiendo, o cuando hay preocupación por protegerlo.

En el caso de Simón, no hay opción. El término griego indica que hubo resistencia. No se presiona a alguien a menos que haya resistencia. Si se la obliga es porque la persona, por algún motivo, se niega a realizar la acción. Mateo y Marcos usan la misma palabra: Simón es obligado a cargar la cruz. Es forzado a participar de la historia; él no fue convocado; él fue reclutado a la fuerza. Esta es una acción que va contra su voluntad. Él no estaba participando por su propia voluntad. Alguien sólo es obligado a hacer algo, si se rehúsa a hacer aquello que se le está solicitando; por eso podemos llegar a la conclusión de que Simón resistió a esa solicitud. Simón no se encontraba en una situación para escoger. Por otro lado, es significativo que había un poder mayor, contra el cual no se podía luchar. Alguien que obliga a otro, es porque tiene poder para hacer que el otro se someta a su voluntad. Tiene el poder de dominar. ¿Será que ya existía la idea de que por ser cirineo, este tipo de acción era común o por lo menos permitida? ¿O será que era común practicar este tipo de agresión contra los cirineos?

El texto indica que Simón era muy conocido. Esto, sin embargo, también puede ser entendido de otra manera. Cuando trazamos muchos detalles sobre alguien, puede ser por dos motivos: o porque se lo conoce mucho o porque se lo quiere hacer conocer; en este sentido, el texto debe insistir en mencionar su nombre y el de sus hijos, así como también su origen (cirineo). Solamente Marcos menciona el nombre de los dos hijos de Simón.

Él es identificado por el lugar donde vivía o había nacido. Esta era una forma de hacer distinciones; esta persona tiene las características propias de su lugar de origen. Él es diferente. El texto afirma que él es parte de una región, razón por la cual él puede ser evaluado, analizado y entendido a partir de su lugar de origen. Decir que nació al noreste de Brasil es diferente a decir que nació en el sur. Decir que vive en Morumbí, barrio rico de São Paulo, es diferente a decir que vive en una favela. Por lo tanto, la región, en sí misma, puede ayudar a trazar algunos significados y a generar algunas reacciones en los oyentes.

El lugar de origen confiere importancia y cualidades a Simón. Puede ser que al resaltar el nombre de la región y su nombre propio, simplemente se estaba queriendo distinguir-

lo de otros "Simones". Por lo general se acostumbra a clasificar a alguien por alguna labor que ejerce. En el caso de Simón, las informaciones no se refieren a sus actividades, sino que son informaciones relacionadas a su familia y al lugar de nacimiento. Curiosamente, Simón es un nombre muy común entre los judíos, sin embargo, el nombre de sus hijos, Alejandro y Rufo, son nombres griegos. Con base a ello, podemos pensar dos cosas: o que la información es errónea con relación a los hijos, o que se trata del caso de un judío helenizado. ¿Qué puede significar un nombre? Muchas cosas. En Brasil, si alguien tiene por nombre "Zumbi", esto ya demuestra un fuerte apego histórico y lleno de significados políticos e ideológicos. Hubo muchos personajes importantes de la historia judía con el nombre de Simón: fue el nombre de un sacerdote (Neh 12,11); fue el último de los hijos de Matatías, líder de los judíos contra los seleúcidas (1Mac 2; 1Mac 5). Simón tenía en su nombre el peso de la historia y de las luchas contra la dominación griega. Sin embargo, ahora ese nombre, de tantas tradiciones y reconocimiento por su pasado glorioso, estaba siendo maltratado por un soldado romano.

Mateo 27,32 trae la misma información, pero no menciona a los hijos. Lucas es más explícito cuando dice que colocaron la cruz sobre los hombros de Simón, esto significa que él siguió llevando la cruz, y por lo tanto pasa a ser identificado como el condenado que va camino a la muerte.

La mayoría de los comentarios nos traen una información concreta: Simón estaba en la ciudad para conmemorar la Pascua. Sin embargo, el texto nos dice que él estaba volviendo del campo. Esto nos da pie para hacer dos interpretaciones: el campo aquí no significaría que estaba volviendo del trabajo, aunque hay quien diga lo contrario. Simón era un agricultor que estaba volviendo del campo y se encuentra con este episodio en el que es obligado a participar. La palabra "campo", aquí, puede ser puesta en oposición a ciudad; en este sentido, Simón no estaría volviendo del trabajo, sino de la región (campo). Él no es un observador del acontecimiento que ocurría con Jesús Él no estaba asistiendo a lo que pasaba en el palacio, como tampoco acompaña el momento en que Jesús dejó el palacio para ponerse en camino hacia el Gólgota.

El texto muestra el contraste entre el campo y la ciudad: son lugares en los que el ritmo de vida se presenta de forma diferente. El campo implica tranquilidad, pues son lugares pequeños y de sobrevivencia agraria; el ritmo de la naturaleza constituye el parámetro con el que se desarrolla la vida. Los campesinos están próximos a la tierra y a los animales. Las relaciones de amistad, parentesco y solidaridad se suscitan de forma natural. Prácticamente todos en la comunidad se conocen. La familia es un concepto que se extiende a otros vecinos. En la ciudad, Simón se enfrenta prácticamente con todo lo opuesto a la vida del campo. Él es agredido, forzado, deshonrado, humillado, desconocido, oculto, etc.

Por lo tanto, la escena nos hace imaginar que itinerario hecho por Jesús fue algo solitario. Evidentemente que nadie habrá quedado indiferente viendo a Jesús –un hombre conocido, siendo conducido a la muerte. Sin embargo, todo indica que no hubo aglomeración de multitudes en el palacio, esperando la salida de Jesús para acompañarlo. Algunas personas curiosas debieron haberlo acompañado o simplemente se pararon para ver a los soldados conduciendo a uno más de los condenados a muerte. Si hubiera habido una multitud acompañando a Jesús, entonces ¿por qué obligar a un hombre que, por coincidencia, pasaba (*parágo*) por el lugar en ese momento, y no a alguien que venía siguiendo la procesión del condenado?

"Pasaba" significaba que Simón no venía exclusivamente para asistir a la muerte del condenado. Él se estaba trasladando de una región a otra; él estaba atravesando, caminando. Él estaba llegando a la ciudad. Es interesante como el texto trabaja con los verbos. Él "pasaba" significa que él se movía por cuenta propia; Simón estaba en control de su destino y tenía libertad para caminar a donde él deseaba. Sin embargo, esa libertad es interrumpida por una acción contraria, es decir él es obligado. No es más señor de su destino, ni de su voluntad. Ahora está bajo las órdenes y el poder de otro. Ahora es siervo. Pasó de ser un hombre libre a ser un esclavo. El texto nos muestra que, a pesar de ser un hombre libre, Simón viene de una provincia que está sometida a los romanos y que, por lo tanto, no tiene plena libertad.

El texto nos lleva a imaginar que todo fue mero infortunio. Por casualidad Simón pasaba por ese lugar, es decir que pudo ocurrirle a cualquier otra persona. Sin embargo, desconfío que esa gente no estuviera ya acostumbrada a sufrir agresiones. Así como la gente del noreste (negros, pobres, prostitutas, homosexuales y otros), muchas veces, cargan con estigmas, es probable que Simón formara parte de un grupo o región donde la discriminación y la violencia fuesen prácticas comunes. Al final, no es más que un "miserable". Nadie reclamaría. Realmente, este texto no muestra ninguna indignación con la situación que se desarrolla.

En varios momentos de los evangelios, hay algunas actitudes de Jesús que causan indignación en sus oyentes. En la historia que estamos analizando no hay ningún espectador, ni reclamo respecto a lo que está ocurriendo. Sin embargo, este episodio no narra una acción común. Lucas es el único que afirma que había una gran multitud del pueblo acompañando el camino a la crucifixión; también nos dice que durante este desarrollo, Jesús mantiene un diálogo con las mujeres que estaban allí presentes. Ahora bien, si había una multitud siguiendo el cortejo del condenado, ¿por qué pedirle ayuda a alguien que, por casualidad, estaba pasando y no a alguien de la multitud? En otro orden, el evangelio de Juan ignora totalmente esta historia.

Esto no hace recordar que el empleo de la fuerza siempre fue una forma de someter a los pueblos. La relación aquí es de violencia. Hay una clara y evidente demostración de poder, contrastando con la total incapacidad de reacción de quien estaba siendo sometido. Un judío conciente no se sentiría bien colaborando con el invasor romano. El texto demuestra que desde muy pronto, la relación con los pueblos extranjeros fue de intolerancia. A pesar de que Simón era de Cirene, él se sentía cómodo en Jerusalén; esta era su tierra, es decir, probablemente él era judío. El invasor es el romano. Los invasores, desde hacia mucho tiempo, utilizaban la fuerza para subyugar a los pueblos. Les quitaban las tierras y los esclavizaban. En este sentido, es probable que el soldado romano esté haciendo algo para lo cual él ya está acostumbrado y que, por lo tanto, era común ver, esto es violentar a los pueblos sometidos. Al final no era más que un esclavo de los señores romanos.

Uno de los valores más importantes en el mundo mediterráneo era la honra. Ser condenado a muerte en cruz se constituía en la peor forma de muerte. Más allá de la muerte propiamente dicha, el condenado tenía que pasar por una sesión de tortura y humillación pública. No había nadie que querría ser asociado o identificado como miembro de un grupo de oposición a los romanos.

La región de Cirene

El historiador Heródoto hace una descripción etnográfica y menciona a los cirineos en el libro II[1] (XXXII y XXXIII). Este autor relata una historia contada por los cirineos, de dos jóvenes que decidieron conocer los límites de Libia, encontrándose con "unos hombrecitos de una estatura por debajo de la media". Los dos jóvenes visitaron su ciudad, constatando que todos los habitantes eran negros y brujos.

En este relato, los cirineos se colocan como un pueblo diferente al de "hombrecitos negros". Sin embargo, en otra parte, Heródoto hace una distinción entre los etíopes y los libios. Dice el autor: "los etíopes orientales poseen cabellos lisos, mientras que los libios los tienen más crespos, que cualquiera de los otros hombres (Libro VII-LXX, p. 164). Vale destacar que Cirene hacía parte de Libia, y que Libia era una designación para toda la región del norte de África, incluido Egipto.

Cirene fue una ciudad fundada por los griegos a finales del siglo VII. Se hizo famosa gracias a los filósofos griegos. En tiempo de Ptolomeo I había allí una gran comunidad judía, bajo el control de los romanos. Por lo tanto, los judíos habitaban la región de Cirene desde hacía mucho tiempo. En las ruinas de esta ciudad fueron encontrados vestigios de un teatro griego, de otro teatro romano, de un mercado y de algunas iglesias de un periodo más reciente.

---

[1] Heródoto, *História*, traducción de J. Brito Broca, São Paulo: W. M. Jackson, 1953.

La ciudad estuvo bajo el dominio griego desde el 322 hasta el 96, pasando después a ser una provincia romana. La población estaba compuesta por una mezcla de razas; había población griega y no griega. En los poblados cercanos al campo estaban los libios de nacimiento. Hay que destacar que había conflictos entre los libios de nacimiento y los colonos griegos. En la ciudad vivían también los soldados mercenarios. La filosofía se hacía presente a través de la escuela cirenaica fundada por Aristipo (400) y por Erostenes (275). Todo lo dicho nos permite concluir que la ciudad gozaba de un gran desarrollo cultural[2]

Simón, el cirineo

Todos los datos indican que Simón no hacía parte del grupo de los cristianos, pues lo lógico sería que, en aquel momento, otros nombres, más próximos a Jesús, lo hubieran acompañado, tales como Pedro, Santiago, Juan, María, etc. Es más, el mismo Pedro no quiso ser identificado como miembro del grupo. Si Simón no hacía parte del grupo y era judío, entonces sólo nos quedan dos opciones: o su acción aparece como un hecho de gran solidaridad o su acción es de gran consternación. Y bien, no fue una acción de gran solidaridad, porque Simón no participó voluntariamente. Él no se presentó para ofrecer su ayuda. En ningún momento aparece la idea de que Simón estuviese conmovido con la situación, al punto de de tomar la decisión de ser solidario con aquel que estaba sufriendo.

Los cristianos, posteriormente, transformarán a Simón en un gran colaborador del cristianismo. Hubo la preocupación por compensar la gran consternación sufrida por Simón. Aquí tenemos un problema que lo vivenciamos hasta nuestros días. Para hacer parte del cristianismo es necesario estar dentro del cristianismo. Es necesario ser incorporado. El extranjero sólo es aceptado si hace parte de la historia cristiana. Es preciso pasar por la "purificación" religiosa. Por lo tanto, fue necesario incorporar a Simón como colaborador del cristianismo, para que así adquiriera importancia.

Simón es analizado a partir de la contribución que él dio al cristianismo. Pero, ¿y lo que él pasó? La consternación sufrida por este hombre es impensable. Un judío ayudando a un condenado, probablemente visto como un maldito. ¿Sería también una afrenta al código de pureza judía? El texto también puede ser visto como una tentativa de armonizar el conflicto entre judíos y cristianos, toda vez que el judío aparece dando su contribución en la historia de la pasión.

Desde este ángulo tendríamos una indicación positiva de la colaboración, reconocimiento y convivencia entre judíos y cristianos.. Por otro lado, en un primer momento, el texto es muy agresivo. ¿Cómo alguien es convocado a ayudar a otro, sin poderse oponer? Aquí existe una cuestión de honor. No era niguna honra para este hombre participar de este evento. Era una humillación pública. ¿Será que él fue confundido con alguno de los seguidores de Jesús?

En ese sentido, el texto puede también ser visto desde el ángulo de la intolerancia. El intolerante es un agresor; el agresor ve al otro como alguien que es inferior. En el caso del cirineo, él puede ser visto como un simple campesino, como un judío negro, como un judío pobre, como pobre, etc. Cualquiera sea la manera, él fue herido en su dignidad. Esa "inferioridad" se puede caracterizar como económica, religiosa, intelectual y/o, al mismo tiempo corporal. Muchas veces, todas estas categorías están asociadas; otras veces sólo se relaciona algunas de ellas.

El otro es visto con desprecio y desconfianza. Debe ser siempre vigilado. Antes que cualquier cosa, él siempre es visto como sospechoso. El agresor, el opresor, el intolerante lo ve como un sujeto de segunda clase, como gente que no tiene nada que ganar y sí mucho que perder; gente que necesita aprender y que no tiene nada que enseñar. Es vista como gente sucia, impura, con las cuales no hay que mezclarse.

---

[2] G. Mokhtar (organizador), *Histoire generale de L'afrique II - Afrique ancienne*, Belgique: Jeune Afrique/Stock/Unesco, 1980, p. 210.

En otros casos de intolerancia, la discriminación y el prejuicio están ligados a cuestiones históricas. En la disputa por el territorio, los cirineos salieron perdedores. Eran vasallos romanos. En todo caso, en la raíz está la idea de que el otro trae consigo su inferioridad. Inferioridad que, muchas veces, es defendida como se hiciera parte de su naturaleza. Sin duda que el agresor revela la arrogancia de quien se siente privilegiado por algún motivo. El otro es tenido por incapaz; hace parte de un grupo inferior. De esta forma, el agresor cree que está dando limosna o de aquello que le sobra, cada vez que hace alguna obra de caridad a favor de la víctima. Para él, de por sí, eso solo es más que suficiente, y la víctima debe reconocerlo y agradecerle todo lo que se hace por ella.

El agresor empieza a acreditar que la salvación está en él y en su grupo. Su visión del mundo es la mejor. Él es quien decide lo que el otro tiene que hacer para ser considerado bueno. De allí que no admita que el otro pueda tener un proyecto que compita con el suyo, sino que, por el contrario, empieza a ver como necesario desacreditar las ideas del otro, mostrándolo como falso, tratando de convencerlo de que está en un error. El conflicto comienza cuando el otro percibe que sus ideas, sus objetivos, su forma de ser o su mundo y él mismo tienen valor.

Ninguna visión del mundo viene exenta de una visión de sociedad. La visión prejuiciada e intolerante hace parte también de la sociedad que estamos construyendo o que queremos construir. La intolerancia no puede ser entendida solamente en el ámbito de lo religioso. El desprecio por la cultura y por la sabiduría, y la intención de mantener distante del otro y de la visión de que solamente algunos tienen el dominio del mundo, contribuye en el conflicto.

¿Cristianos africanos?

La única cosa clara en el relato es que hubo un africano en el camino de Jesús. La tradición cristiana acostumbra transformarlo en uno de los líderes de la iglesia de Antioquia. En Hechos 13,1 se menciona el nombre de Simón, el negro y de Lucio de Cirene. ¿Será el mismo Simón de la historia de Marcos? Entre los que estaban enseñando en Antioquia había chipriotas y cirineos (Hch 11,20). En la disputa con Esteban de Hechos 6,8, el texto nos dice que había judíos de las sinagogas de los libertos, de los cirineos, de los alejandrinos, de los de Cilicia y de Asia. Había, por lo tanto, una gran comunidad judía en Cirene, al punto de tener su propia sinagoga.

Creo que no es posible ni siquiera saber si este hombre era judío, pues la única indicación de que él podía ser judío es su nombre. Simón era un nombre común para los judíos. Ni siquiera la mención que hace Pablo de Rufo en Rom 16,13 significa que esté refiriéndose al hijo de Simón. Muchos comentaristas afirman que Simón estaba en Jerusalén para participar de la fiesta de Pascua. Pero, ¿en qué se basan para decir eso? Por lo tanto, nos queda sólo una opción: Simón era un africano que estaba en Jerusalén. De hecho, existía una comunidad judía en Cirene, pese a que su población era en su mayoría griega.

Conclusión

La historia de Simón nos ayuda a entender los abusos y violencias practicadas contra una persona. En este caso, la persona era un ciudadano africano: los poderosos continúan actuando para subyugar y apagar el nombre, la memoria, la identificación, la cultura. El texto indica que hubo resistencia. Simón nos enseña a resistir. A pesar de la sufrida participación de Simón, al optar por relatar esta historia, los evangelistas recuerdan su contribución y su relevancia en la historia del cristianismo. El cristianismo está construido con la colaboración de varios pueblos. ¿Será que, al conservar esta historia, el evangelista quería mostrar que los cristianos o pueblos del África son también capaces de dar la vida y ser solidarios en el martirio? ¿Será que quería mostrar que el cristianismo, en su origen, fue formado a partir de la colaboración de varios grupos y pueblos diferentes?

Intentar unificar el cristianismo a partir de un pueblo es no tomar en cuenta su carácter transcultural. Por otro lado, queda claro que no es más posible convivir con la intoleran-

cia religiosa y la discriminación dentro del mismo cristianismo. Cuando una etnia o pueblo se ve como partícipe de la historia, descubre también su importancia. No siempre la participación en la historia se da de manera positiva. Depende de quien escribe la historia.

¿Por qué buscamos una presencia afro-asiática en los evangelios? Ya afirmamos que el movimiento Afro, de manera general, no necesita de justificación bíblica para continuar actuando. Sus luchas, sus logros, su modo de vida y sus ideologías se justifican por sí mismas. Si no hubiera justificación bíblica seguirían pensando, actuando, luchando, haciendo, viviendo, etc. Nuestras luchas continuarían existiendo así no tengamos una fundamentación bíblico-teológica. Entonces, ¿Por qué preocuparse por la presencia afro-asiática en los evangelios? Primero, porque somos cristianos y hacemos teología a partir del cristianismo. Segundo, porque esa teología, a pesar de que parte del cristianismo, quiere dialogar con otros grupos. Tercero, porque entiendo que hacer teología en América Latina pasa, necesariamente, por la historia de pueblos sometidos que tienen sus memorias sofocadas. Cuarto, porque es necesario descubrir las voces "ocultas" en los textos bíblicos que muchas veces hablan, pero que no tenemos oídos para oír. Quinto, encontrar la presencia afro-asiática en los evangelios refuerza algo que ya sabemos y que fue encubierto: que el mensaje evangélico es para todos. A más de esto, creo que es posible un análisis hermenéutico que nos ayude a ser tolerantes con relación a la religiosidad del otro.

Clemildo Anacleto da Silva
rua Vicente da Fontoura 2384/302
Bairro Rio Branco
Porto Alegre/RS
90640-002
Brasil
clemildo_anaclet@uol.com.br

CRISTIANISMO ETIOPE: CONSTRUCCIÓN DE UN INTERCAMBIO ÉTNICO-CRISTIANO QUE SE EVIDENCIA EN EL RELATO DE HECHOS DE LOS APÓSTOLES 8,26-40

Resumen
Se vuelve muy importante demostrar las experiencias cristianas que existieron y coexistieron juntas y/o inmersas en las culturas extra palestinenses y que ejercieron protagonismos en el anuncio del Kerigma. Son experiencias cristianas vividas y realizadas en el periodo del cristianismo primitivo y que, sin duda, contribuyeron significativamente para su proceso de expansión. En ese contexto presentamos, de manera breve, la perícopa de Hechos 8,26-40. Se trata del episodio de Felipe y el etíope. Se produce un desplazamiento del eje geográfico-misionero, de Samaria a "un camino que baja de Jerusalén a Gaza", retornando a Cesarea. De esta forma, el texto abre el horizonte de experiencias cristianas a otros pueblos y naciones, desde la construcción de un intercambio étnico-cristiano, representado en esta perícopa por la figura del etíope eunuco y de Felipe.

Abstract
In recent times, it has become very important to explicitate the Christian experiences that existed in and co-existed with, or even were immersed in the extrapalestinian cultures, and which were protagonists in the project of the proclamation of the Christian kerygma. Those experiences were lived and realized in the period of Early Christianity and, without a doubt, contributed significantly to its expansion process. Into the context we present, briefly, the passage of Acts 8,26-40, the episode of Philip and the Ethiopian. What happens here is a dislocation of the missionary-geographical axis from Samaria to the "way that goes down from Jerusalem to Gaza", and reaching back to Caesarea. The text opens up the horizon of the Christian experiences to other peoples and nations, since a construction of an exchange ethnic-christian, represented by the figure of the Ethiopian eunuch and Philip.

1. La redacción de Hechos 8,26-40

1.1. La construcción de la narración en el horizonte de Hechos de los Apóstoles: su localización y geografía imaginaria

La importancia de la construcción del relato de Hechos 8,26-40 en el horizonte de Hechos de los Apóstoles nos obliga, de manera imperante, a considerar no sólo su localización en el marco de los relatos que lo delimitan, sino también su aspecto geográfico en la perspectiva de la geografía imaginaria que se forma del mismo. Siendo la geografía un elemento del género literario utilizado por el autor de Hechos de los Apóstoles, se hace necesario trazar un breve recorrido de los itinerarios geográficos y de los pueblos presentes en las perícopas de Hechos 1,8; 2,7-11; 8,26-40. Este es un referencial geográfico que nos ayuda a establecer una aproximación al África, dentro del amplio horizonte del cristianismo primitivo.

I. Hechos 1,8 (en Jerusalén)
Jerusalén – Toda Judea – Samaria – Confines de la tierra...

* Sacerdote de la Congregación de los Misioneros del Verbo Divino. Master en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil. Bachiller en Teología por el ITESP (Instituto Teológico de São Paulo), Brasil. Licenciado en Filosofía por la UNIFAI, São Paulo, Brasil.

II. Hechos 2,7-11 (en Jerusalén)
* Partos – Medos – Elamitas
* Mesopotamia – Judea – Capadocia – Ponto – Asia – Frígia – Panfília – Egipto – Líbia (frontera con Cirene)
* Forasteros romanos (judeos y prosélitos) – cretenses – árabes

III. Hechos 8,26-40
De Samaria a Sul (Gaza)
Etíope: fue a Jerusalén para adorar y ahora vuelve por el camino de *Gaza*.
Filipe: se encuentra en Azoto – ciudades vecinas – Cesarea.

Hechos 1,8 apunta a una geografía imaginaria que servirá para toda la obra de Hechos de los Apóstoles: de Jerusalén a toda Judea, después a Samaria y desde allí hasta los confines de la tierra. La preocupación "lucana" es sobrepasar la geografía presentada en un primer momento (Jerusalén, Judea y Samaria), apuntando ahora "hasta los confines de la tierra"; con ello se ofrece un itinerario imaginario muy amplio, hasta donde llega la "Buena noticia de Jesús". Pablo Richard, citando a Eduardo Hoornaert, afirma que es un grave error el orden geográfico que comúnmente se presenta como itinerario misionero de Hechos de los Apóstoles: "de Jerusalén a Roma, pasando por Antioquia, Galacia, Éfeso, Corinto, etc..., olvidándose de la zona de Galilea, del sur de Siria, el Norte de África: Egipto, Etiopía, Cirene, Libia y el Oriente"[1].

Hechos 8,26 es ya, aunque parcialmente, la concretización del "marco ideal" de la misión del cristianismo. El desplazamiento de Felipe, por mandato del ángel del Señor, de Samaría al sur, esto es el camino a Gaza, apunta la geografía al África (ruta: Jerusalén, Gaza, Egipto [al sur Meribá], Libia, próxima a Cirene). Con ello queda establecido, junto a la perícopa de Hechos 1,8, el imaginario de "lo último de la tierra".

Lucas amplia el abanico geográfico entre las perícopas de Hechos 1,8-8,26 cuando presenta el relato de Pentecostés y la lista de los pueblos y naciones (Hechos 2,7-11). Según Gerhard A. Krodel, "la presencia de judíos, *de muchas naciones que están debajo del cielo*, simboliza el inicio de la reunión de las tribus dispersas de Israel (Is 66,18) y la restauración del reino de Israel, antes de la Parusía"[2]. En la constitución de la lista de pueblos, probablemente no fue la intención de Lucas presentar toda le geografía del Nuevo Testamento, y mucho menos delimitar o reducir el horizonte kerigmático a la concepción veterotestamentaria de un "único pueblo escogido de Israel". El relato de Pentecostés en Hechos de los Apóstoles ofrece una visión panorámica del alcance de la experiencia cristiana en lo que concierne a la misión en muchos pueblos y naciones; no obstante que se defina a los presentes como "judíos", ellos vienen de todas las naciones que hay debajo del cielo. Para Paulo Nogueira, "el mito de Pentecostés legitima las comunidades cristianas de la diáspora y las comunidades gentiles, así como también acoge ecuménicamente a la comunidad de Jerusalén"[3].

Para Josep Rius-Camps, la "lista de pueblos y naciones" está dividida en tres grupos: "por civilizaciones que ya pertenecen al pasado ('en las que nacimos'); por los actuales habitantes ('los habitantes'); y por los recién llegados ('forasteros, visitantes'). Los tres primeros pueblos (partos, medos, elamitas) pertenecen al pasado remoto de la historia. Las nueve naciones que aparecen en el centro representan a los actuales habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, Ponto y Asia (Menor) Así como a Frigia, Panfilia, Egipto, y la zona de Libia que limita con Cirene, establecidos en sus respectivos territorios. Finalmente, los tres últimos pueblos nombrados en último lugar, hacen referencia a los romanos (código religioso: judíos

1. HOORNAERT, Eduardo, 1986. Apud Pablo Richard. "Los diversos orígenes del cristianismo: Una visión de conjunto (30-70 d.C.)", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n.22, 1996, p. 9.
2. KRODEL, Gerhard A. *Commentary on the New Testament – Acts*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, p. 77.
3. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. "La comunidad olvidada: Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 22, 1996, p. 120.

y prosélitos); (código étnico: cretences y árabes)"[4]. En este sentido, Lucas intenta destacar la presencia de los "romanos" en Jerusalén usando los términos "judíos y prosélitos", con el afán cierto de diferenciarlos de los romanos que allí residían en calidad de "invasores" (milicias), aunque colocando a Roma como parte constitutiva de la lista de naciones presentes en la experiencia de Pentecostés; concediendo a los pueblos cretense y árabe la confianza de que en ellos también se concretará la promesa que ya estaba en el horizonte de la expansión del cristianismo.

Para Rius-Camps, la *lista de los pueblos* presentada en Pentecostés corresponde a una geografía que entrelaza las naciones. "Los quince pueblos o naciones están ordenados siguiendo una línea imaginaria que enlaza los cuatro puntos cardinales, pasando por el centro, *"Judea"* con su capital *"Jerusalén"*, donde "residían" de forma provisional / estable los representantes de toda la humanidad conocida en el momento del acontecimiento pentecostal. Se observa un movimiento rectilíneo que parte del *oriente* (primer grupo), pasa por el centro hasta el *norte* y luego hasta el *sur* (segundo grupo) y conduce hasta el *occidente*, para después volver de nuevo hasta el *oriente* (tercer grupo), abarcando así los cuatro puntos cardinales"[5].

En la perspectiva de James M. Scott, este desenlace geográfico en varios polos culturales dilata en ámbito meramente romano del cristianismo, considerando las influencias del mundo greco-romano en el corazón del cristianismo primitivo. Por ello, el autor considera que "el alcance de Hechos 2,9-11 indica regiones como el extremo sur de Etiopía y Cirene, como el extremo este de Arabia, Elam, Media y Partia, como el extremo norte del mar Ageo y como el extremo occidental de Roma. El mismo contexto extiende el horizonte geográfico a "muchas naciones debajo del cielo' (Hch 2,5)" [6].

En el horizonte "lucano" de la geografía de Pentecostés estaba ciertamente presente la geografía de las diásporas del primer siglo d.C. que, desde el sur del río Nilo, se extendía hacia el norte hasta llegar al Asia menor, hacia el oeste con Roma y hacia el este con Mesopotamia; estableciéndose nexos con Cartago, Grecia, Egipto, Jerusalén y Susa. Nótese que la geografía pentecostal apunta a un imaginario geográfico que supera los propios límites de las diásporas, estableciendo así el mandado de Jesús de ir "hasta los confines de la tierra" (Hch 1,8), como una posibilidad real para las experiencias cristianas en tierras y pueblos distantes.

La inclusión del sur (Egipto, Libia y Cirene) en la perspectiva de los cuatro puntos cardinales, durante la experiencia de Pentecostés, amplia el horizonte de Hechos 1,8, en sintonía con toda la geografía imaginaria de Hechos de los Apóstoles. Y, ciertamente, esta inclusión se vislumbra en el episodio narrado en Hechos 8,26-40, en el encuentro del etíope con Felipe, como una experiencia étnico-cristiana.

1.2. Características fundamentales de los personajes Felipe y el etíope eunuco, en el texto de hechos 8,26-40

a. El etíope eunuco

Consideramos aquí las opiniones de algunos autores como John R. W. Stott y Jürgen Roloff, que definen al etíope como "un negro africano"[7] o "un nubio procedente de la región del alto Nilo, al sur de Egipto"[8]. En este sentido, Beverly Roberts Gaventa sostiene que "el nombre geográfico 'etíope' sería una señal para los destinatarios de Lucas; este es un

4. RIUS-CAMPS, Joseph. *De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia Cristiana: Comentario lingüístico exegético a Hch.1-12.* Córdoba: Ediciones El Almendro, 1989, p. 72.
5. Id., pp. 72-73.
6. SCOTT, James M. "Luke's Geographical Horizon". En: *The Book of Acts in its First Century Setting: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting* (Ed. GILL, David W. J.; GEMPF, Conrad). United States of America: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. The Paternoster Press Carlisle, 1994, p. 523.
7. STOTT, John R. W. *A Mensagem de Atos: até os confins da terra.* São Paulo: ABU, 1994, p. 178.
8. ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apóstoles.* Madrid: Cristiandad, 1984, p. 192.

hombre de los territorios del sur de Egipto, que estaba conectado con el reino de Meroé, a través de la reina, que tradicionalmente era llamada Candace"[9].

Las opiniones confirman la procedencia del etíope como originario de Nubia, cuya capital era Meroé, o de la región del alto Nilo, al sur de Egipto, dentro de una geografía que se ampliaba étnicamente a otras naciones en los alrededores del gran Nilo. Por el camino de Gaza se llegaba a Egipto y, por lo tanto, se llegaba al continente africano.

Dentro del contexto de la ampliación geográfica a otros pueblos y naciones, situamos el movimiento y dinamismo de las diásporas. Helmut Köester afirma que "a partir del exilio babilónico, la mayor parte del pueblo o al menos de la clase alta, vivía fuera de Palestina. Durante el período helenístico, que también produjo grandes movimientos migratorios de otros pueblos, aumentó considerablemente la cantidad de judíos que vivían dispersos, de forma tal que, la diáspora judía, adquirió un peso creciente, que la hizo evolucionar independientemente, a partir de su punto de vista cultural y religioso"[10], aunque no de forma homogénea, porque "en lo que se dice respecto a la diáspora, se debe evitar hacerlo como si se tratara de un bloque monolítico...En África del norte, coexistió un judaísmo de expresión latina y un judaísmo de lengua y mentalidad semitas"[11].

Sandra Kamien, citando a Roland Oliver (1940), dice que "los judíos, atraídos por el régimen ptolemaico en Egipto, emigraron para allá, ocupando dos distritos populosos de Alejandría, además de que se esparcieron por toda la región. El etíope eunuco de Hch 8,26-40 ilustra el alcance del judaísmo pre-cristiano. La dispersión de las diásporas, a partir del exilio, es considerada como factor de relevancia para la aproximación del judaísmo en África"[12].

Siendo así, el etíope eunuco podía haber sido un adorador de Dios, que de tierras distantes venía a hacer su adoración a Jerusalén. Esta pudo haber sido una actitud común entre los simpatizantes de la propuesta del cristianismo naciente. Según José Comblin "de acuerdo con Lucas, ninguno se convertía de los ídolos, a Dios. Los que se convertía a Cristo, "ya adoraban a Dios". Los que se volvieron cristianos, "ya adoraban a Dios", ya pertenecían, de cierto modo, al judaísmo"[13]. Según Gerhard A. Krodel, era "alguien que consideraba con seriedad la religión judía"[14]. Para John R. W. Stott, "se trata probablemente de un negro africano que vino a adorar en Jerusalén, como un peregrino, en una de las fiestas anuales, y que ahora está de regreso. Esto puede significar que, de hecho, él era judío de nacimiento o se había convertido, puesto que la dispersión judía había alcanzado, por lo menos, Egipto, o incluso más allá"[15].

Conviene explicar con más detalles el concepto de "adorador" o "temeroso" de Dios, estableciendo la distinción con los denominados "prosélitos".

El Antiguo Testamento hace una distinción entre el "pueblo de Israel" y los "extranjeros" (Dt 14,21; 15,3; 23,21; 29,21). Los extranjeros no eran considerados parte de la nación y de la religión del pueblo de Israel; siendo así, no podían beneficiarse de los derechos de protección. Aunque también encontramos en el contexto del antiguo Israel una conciliación entre la hostilidad y la hospitalidad con relación a los "extranjeros" (1Sam 22,3; Dt 10,18; 14,29; Ex 22,20). El judaísmo, celoso de sus tradiciones y de su identidad, posibilitó, desde la reconstrucción de Esdras y Nehemías, la vivencia de un fuerte nacionalismo, fundamentado en el Templo y en la Torá; esto es, en adhesión a la Alianza de Yavé. En el contexto neotesta-

---

9. GAVENTA, Beverly Roberts. Ethiopian Eunuch. En: *The Anchor Bible Dictionary* (Ed. David Noel Freedman). V. 2. New York: Doubleday, 1992, p. 667.
10. KÖESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988, pp. 279-282.
11. SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987, pp. 204-205.
12. OLIVER, Roland, 1986. Ápud Sandra Kamien. *O Eunuco Etíope e o Início da Igreja nos Confins da Terra*. Dissertação. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2000, pp. 29-30.
13. COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Metodista/Sinodal, 1987, vols.1-2, p. 21.
14. KRODEL, Gerhard A. *Op. cit.* p. 168.
15. STOTT, John R. W. *Op. cit.* p. 178.

mentario, el judaísmo va a sostener su exigencia en la observancia de sus prescripciones, que luego serán consideradas y extrapoladas por el cristianismo naciente.

En el Nuevo Testamento, el uso del término "prosélito"[16] (*prosh,lutoj*) se da cuatro veces (Mt 23,15; Hch 2,11; 13,43; 6,5). Se considera prosélito a aquellos que, siguiendo las exigencias de las prescripciones judías, se adhieren al judaísmo, sin ser judíos de nacimiento. Según Karl Georg Kuln, la recepción del término "prosélito" en el contexto neotestamentario consiste en tres partes: "la circuncisión, el bautismo y la ofrenda de un sacrificio en el templo"[17], como exigencias fundamentales para pertenecer al judaísmo. Sin embargo, en la perspectiva de pertenencia al "proyecto salvífico del Dios" encontramos otros grupos que también participaban de la misma promesa, como los extranjeros del contexto de hospitalidad veterotestamentaria. Hechos de los Apóstoles amplia la lista de los "temerosos de Dios" (Hch 10,2; 13,16.26; 16,14; 17,4; 17,17; 18,7) con relación a los "prosélitos".

En el horizonte del cristianismo primitivo, durante su expansión, los prosélitos mantenían las exigencias judías. En cuanto a los neo-prosélitos, denominados *sebo menoi* ou *fobou menoi ton qeon* ("temerosos a Dios"), éstos participaban de la misma promesa de Dios, desde "lugares distintos", sin la obligatoriedad de los ritos exigidos a los prosélitos, sobre todo la circuncisión (Hch 15,1). Los "temerosos de Dios" son observantes de la Torá y de las exigencias inevitables (Hch 15,29) y pertenecen al "anuncio del Kerigma cristiano". "El judaísmo hizo diferencias fundamentales entre *prosh lutoi* ("judíos por la circuncisión") y *sebo menoi ton qeon* ("temerosos de Dios"), quienes, a pesar de ser personas piadosas, eran consideradas gentiles, según la estimación judía"[18].

El etíope eunuco no dejaría de pertenecer a una etnia africana, aun siendo convertido al judaísmo itinerante y, por tanto, siendo "adorador de Dios" y practicante de los rituales judíos, aunque no sea ni siquiera prosélito. Según Marcel Simon y André Benoit, "en verdad, del mismo modo que algunos judíos convertidos rompieron completamente los vínculos con la religión de sus padres, como ocurrió con San Pablo, hubo conversos de la tendencia gentil que se acercaron al judaísmo, pero que pueden ser llamados judeo-cristiano, pues tenían una forma de pensamiento cristiano que, sin implicar directa conexión con la comunidad judía, se expresaba por medio de esquemas tomados del judaísmo. De las varias ramificaciones, el cristianismo absorbió, en proporciones diversas, sus categorías de pensamiento."[19].

b. Felipe

Consideramos a Felipe como parte del grupo de los "cristianos de origen helenista", sin querer con ello establecer una separación de los cristianos entre grupo judeo-cristiano y grupo cristiano de origen helénico. De lo que estamos hablando aquí es de judeo-cristianos helenizados, residentes en Jerusalén, que posiblemente venían de las diásporas y hablaban griego. Sus representantes serías "los Siete" (Hch 6,5). Según Pablo Nogueira, "entre las características principales de ese grupo podemos citar: el liderazgo profético-carismático, la práctica del servicio, una escatología apocalíptica, la libertad frente a las leyes de pureza, la oposición al culto en el Templo, un fuerte énfasis misionero y una mayor participación de las mujeres"[20].

Este personaje es introducido en el relato a partir del capítulo 8,5 de Hechos de los Apóstoles, cuando aparece predicando a Cristo en Samaria, en un momento inmediatamen-

16. "El convertido de la gentilidad al judaísmo (prosélito), al inicio de la era cristiana, tenía que recibir la circuncisión, someterse a un baño ritual y ofrecer sacrificios. Las referencias más antiguas al bautismo de prosélitos, pertencen a la segunda mitad del siglo I d.C. Se sugiere que su adopción como institución fue paulatina, y que su interpretación estuvo aún en estado evolutivo durante todo el siglo I d.C." (COENEN, Lothar; BROWN, Colin. Diccionario Internacional de Teología del Nuevo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2000).
17. KUHN, Karl Georg. Prosh, lutoj: *Theological Dictionary of the New Testament* (Gerhard Friedrich). V. VI. WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1969, pp. 738-739.
18. Id. p. 744.
19. SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antioco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987, p. 260.
20. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Op. Cit.* p. 118.

te anterior a la elección de los Siete (Hch 6,5), a propósito del "grito de las viudas" (Hch 6,11), en el que Felipe ocupa el segundo lugar en la lista de los escogidos por los Doce, seguido de Esteban. La perícopa de Hechos 8,5 hace una conexión con el suceso posterior, cuando Felipe, respondiendo al mandato del ángel del Señor, sale de Jerusalén y va a Gaza (Hch 8,26).

Según Jürgen Roloff, en ambos relatos pueden estar presentes "una serie de leyendas y tradiciones sobre Felipe, que circulaban entre los helenistas. El lazo de unión de estos relatos, e incluso sobre las tradiciones de Esteban, radica en la relevancia que se le da al elemento carismático. El ambiente que presupone este relato es el de la misión itinerante, introducido por los helenistas en el ambiente siro-palestino"[21].

Felipe fue arrebatado por el Espíritu y llevado a Azoto, y "pasando delante de todas las ciudades, las evangelizaba, hasta llegar a Cesarea (Hch 8,40)". Felipe reaparecerá en Cesarea[22], con sus cuatro hijas profetisas, acogiendo a Pablo en su casa (Hch 21,8).

2. El intercambio étnico-cultural del judaísmo helénico cristiano (Felipe) con la Etiopía judaizante (etiope) en Hechos 8, 26-40

2.1. Etiopía en la geografía africana

La irrupción de "Cus" en el Antiguo Testamento es confirmada, más o menos, unas cincuenta y siete (57) veces en que aparece. Aquí presentamos algunas de esas referencias: en Gn 2,13 ("En río Guijón que rodea Cus, parte importante que riega el jardín del Edén); Gn 10,6-9 (Noé: Sem, Cam, Jafé; hijos de Cam: Cus, Egipto [Misráym], Put y Canaán; Hijos de Cus: Saba, Javilá, Sabtá, Ramá, Sabteká). Cam, el padre de todos es visto como el fundador de la raza negra (camitas), en tanto que su hermano Sem es el padre de la raza semita. Desde el Antiguo Imperio, el Egipto de los faraones comercializaba con la tierra de Cus, al sur de la primera catarata. Esta región era –y continúa siendo hasta hoy, llamada de Nubia (Nub: "oro"); Num 12,1 (el matrimonio de Moisés con una mujer cusita); 2Sam 18,21ss; 1Re 3,1 (Salomón y la hija del faraón); 1Re 10,1-10; 2Re 19,9 (Tirhacá o Taharcá, Faraón de la XXV dinastía, de origen etíope, de donde proviene su título de "rey de Cus"); Am 9,7; Is 11,11; Is 18,1ss.; Is 20,1ss.; Is 37,9; Is 43,3; Is 45,14; Sof 1,1; Sof 2,12; Jer 13,23; Jer 38,7; Jer 39,16; Jer 46,9; Jer 13,23; Ez 29,10; Ez 30,5.9; Ez 38,5; Ez 45,14; Hab 3,7 Kushan [*TEB*]; Cusã [Jerusalén]; Jdt 1,10 (confines de Etiopía); Neh 3,9; Sal 68,32; Sal 87,4; Jos 28,19. Con poca frecuencia encontramos referencias en el Nuevo Testamento: Mt 12,42; Lc 11,31 (referencia a la reina de Saba); Hch 8,27-40 (encuentro de Felipe y el etíope eunuco).

El nombre propio absoluto es *vWK* (Cus) o *yIVWK* (Cushî), que es traducido por la *Septuaginta* por *ai qiopi aj*: como nombre propio para *Etiopía* que, a su vez, es traducido por la *Vulgata* como *Aethiopiae*.

Según el *Diccionario Bíblico*, "la palabra *Etiopía* (griego *aithiopia*), antiguamente, con base en la etimología popular, era interpretada como 'cara quemada'; los estudiosos modernos consideran que el término deriva del egipcio *htk, 'pth*, que es la misma expresión de la cual deriva *aigyptos,* 'Egipto'"[23].

Posiblemente, lo que el texto de Hechos 8,26-40 denomina como *Etiopía,* era lo que en los textos veterotestamentarios designaban con el nombre de *Cus*. Paulo Suess afirma que "en la traducción de la Biblia hebrea por los Setenta (*Septuaginta*) y en la *Vulgata*, Cus generalmente se vuelve *Aethiopia*. En la época greco-romana el sobrenombre "etíope" (cara quemada) era una designación genérica para los habitantes del sur de Egipto, pasando por toda el África, hasta los países que estaban alrededor del océano Índico y la India. Más tarde, "etío-

21. ROLOFF, Jürgen. *Op. Cit.* pp. 190-191.
22. BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles: A Critical and Exegetical Commentary*. Scotland: T&T Clark, 1994, p. 436: "Cesarea fue refundada y reconstruida con gran magnificencia por Herodes el Grande, y llamada Cesarea en memoria de Augusto. La población era gentil (Josefo, Guerra 3.409). Hubo algunos conflictos entre judíos y griegos, resueltos por Nerón el 61 d.C., en favor de los griegos".
23. MCKENZIE, John, L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Ed. Paulus, 1978.

pe" se volvió el nombre genérico para denominar a los negros"[24]. Sin embargo, el término presenta una connotación mucho más profunda y amplia, que apunta a una geografía que se extiende étnicamente a otras fronteras. Edward Ullendorff dice que "El Cus bíblico es un término vago que abarca todo el valle del Nilo, el sur de Egipto, incluido Nubia y Abisinia"[25]; Heródoto, al referirse a Etiopía dice que "el nombre de *etíopes* se extendía a los escitas de Arabia, a los árabes de una u otra proximidad al Mar Rojo, a los africanos del interior de Libia y a los abisinios"[26]. Para Ullendorff el "nombre *ai.qi,opej* es una referencia a todas las personas de piel oscura, del sur de Egipto, Nubia e India"[27]. Heródoto presenta algunas características respecto a los etíopes: "en cuanto a los etíopes, a quien Cambises enviaba una embajada, la fama que ellos tienen es que son los hombres más altos y elegantes del mundo, cuyas costumbres y leyes son muy diferentes a las de otras naciones..."[28].

Vamos a considerar algunas informaciones que nos sitúan más cerca del país del ministro "etíope" del que se habla en Hechos 8,26-40. Según Yves Saoût, el reino de Meroé se extendía al este de la Etiopía actual, en la parte de Sudán que correspondía a la antigua Nubia, entre la primera y sexta catarata del Nilo. Meroé es también un punto de comunicación muy importante con Gabón, a traves del río Níger; con la costa de Somalia y con Egipto, sobre todo por las riberas del Nilo. Meroé funciona como un centro exportador de productos del África (oro, piedras preciosas, ébano, marfil, pieles de animales, fieras vivas, plumas y huevos de avestruz), a la vez que importa productos greco-romanos de lujo (lámparas, trípodes de bronce, gemas). En el campo religioso se detecta la presencia del templo del sol y el templo del dios león, como también el culto al dios carnero"[29].

Heródoto, en su segundo libro, delinea una geografía de los etíopes que ofrecen cultos a Júpiter y Dionisio. Lo que queremos resaltar es la distribución geográfica realizada por Heródoto: "...Se encuentra después de una elevación donde el río forma una isla que tiene el nombre de Tacompso, habitada en su mitad por etíopes que comenzaron a poblar el país desde la misma Elefantina. Con la isla colinda un gran lago, alrededor del cual habitan los etíopes llamados nómadas. Pasada esa laguna, en la cual el Nilo desemboca, se vuelve a entrar en el delta del río; allí es necesario desembarcar y continuar cuarenta jornadas de camino por la orilla del río, siendo imposible navegar por el río. Concluido este viaje por tierra, y embarcándose en otro barco, después de doce días de navegación se llega a Meroé"[30].

Flavio Josefo nos presenta una geografía que será la que sustente la geografía "lucana" presentada en Pentecostés, la que incluso ya menciona al pueblo del sur. La geografía presentada por Josefo, es una aproximación entre fronteras, para situar a Egipto, así se destacan las tierras de Libia, de Etiopía, las cataratas del Nilo y Siria: "...la región (Egipto) es de muy difícil acceso por tierra y sin puertos en el mar. Tiene por límites, al lado occidental las tierras áridas de Libia, al extremo sur se encuentra separada de Etiopía y de las cataratas del Nilo, que cierran el paso a los barcos. En el lado oriental está el Mar Rojo, que sirve de defensa hasta la ciudad de Copton; en el extremo norte se encuentra limitado con Siria, y se encuentra defendida por el mar el Egipto, donde no hay un solo puerto. Los barcos pueden navegar por el Nilo hasta la ciudad de Elefantina, sin embargo a las cataratas, de las que acabamos de hablar, no les está permitido pasar"[31].

---

24. SUESS, Paulo. "Etíope Resgatado": Discurso teológico-jurídico de Manoel Ribeiro Rocha sobre la liberación de los esclavos. En: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 51, fascículo 204, 1991, p. 903.
25. ULLENFORFF, Edward. *Ethiopia and the Bible*. London: Oxford University Press, 1968, p. 5.
26. HERÓDOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Libro tercero; nota 16; p. 212. Primera edición. (Traducción del griego por el P. Bartolomé Pou). Buenos Aires: Joaquín Gil Editor, 1947.
27. ULLENFORFF, Edward. *Op. cit.*, p.5.
28. HERÓDOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Libro tercero; nota 14; p. 210. Primera edición. (Traducción del griego por el P. Bartolomé Pou). Buenos Aires: Joaquim Gil Editor, 1947.
29. SAOÛT, Yves. *Atos dos Apóstolos: ação libertadora* São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 115.
30. HERÓDOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Libro segundo; nota 28; p. 123. Primera edición. (Traducción del griego por el P. Bartolomé Pou). Buenos Aires: Joaquim Gil Editor, 1947.
31. JOSEFO, Flavio. "Guerra de los Judíos". En: *Obras completas de Flavio Josefo*. Vol. VIII. Libro Cuarto; capítulo XXXVII, n. 361. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961.

En la memoria histórica de Josefo, constan relatos que sugieren un proceso de aproximación entre las fronteras, ""el rey Amenófis de Egipto no se atrevió a trabar combate con sus enemigos. Así que, después de haber tomado la imagen del buey Ápis y de los otros animales que él adoraba como dioses, partió para Etiopía, con gran parte de sus pueblo; y el rey de ese país que era de su mucha afección lo recibió muy bien, con todos los suyos..."[32].

Nótese que la aproximación de Egipto con Etiopía, a partir de sus varios intereses y objetivos, pudo favorecer mucho la comunicación e intercambio de experiencias étnico-culturales, donde también, en una cronología posterior, se puede situar las experiencias cristianas primitivas.

Según Sandra Kamien, "desde el emperador Khastas y su hijo Pianky, que consolida la 25ª dinastía, y hasta el reino de Meroé, con sus reinas-madres, tenemos una presencia consistente en el sur, interactuando entre sus fronteras"[33]. En esta perspectiva de interacción, Yves Saoût relata que "en el año 23 antes de Cristo, Augusto había enviado una expedición, porque los etíopes habían saqueado la ciudad de Assuá, en el sur del Egipto. Esa tropa, comandada por Petronio, llegó hasta Napata, que fue, antes que Meroé, la capital de los etíopes. Candace fue, entonces, hasta el puerto de Éfeso a negociar con Augusto un tratado de paz"[34].

El protagonismo del pueblo africano en el proceso de intercambio con Egipto, Asiria, Israel y otros pueblos, en el periodo veterotestamentario, como también con Grecia, Roma y Palestina, en el periodo greco-romano, fue de fundamental importancia para el desarrollo político y sociocultural del Mediterráneo, favoreciendo así, la expasión del cristianismo primitivo.

2.2. El cristianismo: elementos dinamizadores y constitutivos en sus orígenes

Nos aproximamos al relato del Hechos 8,26-40, al que consideramos un relato que apunta al encuentro étnico-cultural del "judaísmo helénico cristiano", representado por Felipe con la "Etiopía judaizada", representada por el etíope. Las fronteras étnicas son flexibles, se mueven y producen una interrelación y alteridad entre los sujetos que participan del intercambio. Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff, citando a Hechter, dicen que "un grupo puede adoptar los rasgos culturales de otros, como pueden ser la lengua y la religión y, con todo, seguir siendo percibidos y percibirse a sí mismos como distintos"[35].

En primer lugar, debemos considerar las categorías "cristianismo", "judaísmo" y "helenismo", no como bloques monolíticos, absolutamente inmutables, dado que su desenvolvimiento y dinámica se sitúan dentro del dinamismo y en la dialéctica de la historia. Según André Chevitarese y Gabriele Cornelli "el judaísmo, el cristianismo y el politeísmo griego nunca

---

32. JOSEFO, Flavio. "Guerra de los Judíos". En: *Obras completas de Flavio Josefo. Respuesta de Flavio Josefo a Ápio.* Libro primero; apéndice; capítulo IX, III Parte. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961.

33. KAMIEN, Sandra. *O Eunuco Etíope e o Inicio da Igreja nos Confins da Terra*. Monografia. São Leopoldo: EST, 2000, pp. 20-25: "El 750 a.C., el emperador Khastas invadió Egipto y su hijo Pianky (750-715 a.C.) fundó la 25ª Dinastía, la dinastía etiópica u cuchita, del 715-664 a.C. Con la invasión de los asirios, los cuchitas se retiraron al sur de Egipto y a partir de allí (s. VI a.C.) se mantuvieron en Nubia, donde se inició 'el período más fecundo' de su civilización. El 500 a.C., la capital fue transferida por cuestiones políticas e económicas, de Napata a Meroé. Durante el periodo greco-romano, Meroé fue conocida por haber sido gobernada por un linaje de reinas-madres que llevaban el título de Candace, derivado de la palabra meroita KTKE o KDKE. Se sabe que las reinas-madres siempre desempeñaron un papel de importancia e influencia. La iconografía confirma el elevado estatus de las dinastías. Alrededor del 170 a.C., con la reina Shanakdakhete es que asciende al poder el matriarcado de estas reinas, de las cuales se destacarán dos: Amanirenas y Amanishaketo, siendo que una de ellas mantuvo contacto con Augusto, negociando un tratado de paz con los romanos. Meroé llegó a su apogeo en los últimos siglos antes de la era cristiana, siendo ésta la que marca su decadencia. Se sabe que la escritura cuchita fue utilizada por última vez en el reinado de Nata Kamani (20 a.C. al 15 d.C.)".

34. SAOÛT, Yves. *Op. cit.*, p.112.

35. HECHTER 1974. Ápud Philippe Poutignat; Joselyne Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* São Paulo: UNESP, 1998, p. 156.

existieron, en cuanto formas culturales autónomas e independientes, fuera de las simplificaciones manuales o de las identificaciones ideológicas posteriores"[36]. Para Chevitarese y Cornelli, "cuando nos referimos a las culturas judías, cristianas y politeístas, estamos admitiendo el uso de un concepto que establece que todo el momento, en términos individuales o colectivos, es un diálogo constante entre el presente y el pasado..."[37].

La construcción de las identidades de los pueblos oriundos de diversas naciones y geografías irá presentando una constitución flexible y de sana tensión en su proceso de interacción con otros pueblos y culturas, pero con autonomía cuando se refiere al consenso de identificar su pasado y su presente en la historia.

El cristianismo, proveniente del judaísmo, se implantó y desarrolló en ambientes greco-romanos, asimilando, integrando y re-interpretando muchos elementos socio-culturales y categorías de pensamiento que se encontraban en ellos, específicamente de corte religioso, de cultos histéricos, herméticos y gnosticismo paganos. Siendo así, el cristianismo primitivo se abrió a las diversas y múltiples experiencias en la construcción de su identidad.

El proceso de interacción étnico-cultural entre los pueblos y naciones, y la constitución del cristianismo primitivo, están insertos en los movimientos de las diásporas y de las sinagogas, como mediaciones judías, helénicas y de inserción cristiana. "En cuanto al acceso al templo era severamente impedido a los paganos, el culto sinagogal estaba abierto a todos. En el culto se usaba, usualmente, una lengua común, y debido también al lugar capital que en él se reservaba a la instrucción, este culto se prestaba, con gran eficacia, para la difusión del judaísmo"[38].

De acuerdo con los decretos conferidos por el César a los judíos, la sinagoga ocupaba un "lugar central", es decir un espacio aglutinador de las costumbres y de las tradiciones judías. La sinagoga garantizaba a los judíos un espacio para las asambleas, para guardar el sábado, la Torá y todas las prescripciones que orientaban sus vidas individuales y colectivas, religiosas y culturales.

Es notoria la presencia de antiguas sinagogas en el contexto de las diásporas y esa realidad es testimoniada por fuentes literarias, así como por la arqueología. El prefacio de la obra editada por Steven Fine presenta una distribución de las sinagogas en Palestina y en las diásporas. Esto apunta a la localización de las mismas en la geografía de Egipto, África y Gaza. "En la región de Egipto (entre Alejandría Atribes y Crocolopolis) encontramos, por las fuentes literarias, tres sinagogas. En Naro, (territorio africano) encontramos, por las evidencias arqueológicas, una sinagoga. En Gaza, situada más o menos a 100 kilómetros al suroeste de Jerusalén, encontramos, por las evidencias arqueológicas, una sinagoga"[39].

Sin embargo, ¿cuál sería la concepción de sinagoga, a partir de la práctica judía en Palestina y en las diásporas, en el contexto del cristianismo del siglo primero? En estos casos se trata de espacios informales y comunes para el encuentro y las asambleas, pero no eran estructuras aún consolidadas. Pablo, en Antioquia participa de una *sunagwghj* ("asamblea, reunión") de judíos y prosélitos (Hch 13,43).

Para Pieter W. van der Horst, "apenas después de la caída del Templo, para resistir, y en una actitud de solidaridad fundamental y de necesidad de preservar la identidad judía, es que la sinagoga empieza a ser un término para hablar de la *casa de la asamblea de la adoración.* En las fuentes judías, sin embargo, hasta el siglo tercero d.C. la palabra *sinagoga* es usada, apenas para designar una "asamblea" o "congregación", en concordancia con el significado original de la palabra y con el uso griego, y no como un lugar de asamblea. Para el lugar de la asamblea, las fuentes primitivas siempre usan la palabra *proseuchê,* que literalmente significa "lugar de oración". Los lugares para las reuniones eran sólo espacios privados de

---

36. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003, p. 16.
37. Id. p. 14.
38. SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Op.cit*. p. 77.
39. FINE, Steven (Ed.). *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interation during the Greco-Roman Period*. London and New York: Routledge, 1999, pp. xi-xv.

la casa. Esto se aplica de igual forma para Palestina o para las diásporas. En los pasajes del Nuevo Testamento; en los Evangelios y en el libro de los Hechos, *sinagoga* se refiere a la congregación judía o a la reunión informal de creencias judías"[40].

En este contexto de movilidad de los pueblos y culturas, en el horizonte de sus fronteras étnicas y geográficas, en los espacios de las sinagogas o sobre las influencias de las mismas, que el cristianismo se va a desenvolver.

Breve conclusión

Después del "encuentro con Felipe", el etíope eunuco siguió su camino, alegre fue hasta la entrada de Gaza, lugar que lo conducía a Nubia, a través de Egipto. El texto "lucano" no determina la llegada del etíope a su tierra natal. Desde el "camino", queda sobreentendida su llegada que, en la geografía imaginaria "lucana", corresponde al horizonte de la expansión del anuncio de la Buena Noticia entre las tierras y pueblos distantes; así se establece la dinámica de las interacciones socio-culturales del universo greco-romano.

En ese proceso de interacción, comprendido el imaginario geográfico y sus fronteras étnicas, se hace plausible la presencia del etíope eunuco en el horizonte "lucano" de Hechos de los Apóstoles, como partícipe de la expansión del "anuncio de la Buena Noticia de Jesucristo" y su importancia como etnia africana en los ambientes del cristianismo primitivo, a propósito del relato de Hechos 8,26-40.

El judaísmo helénico cristiano, representado por Felipe, y la Etiopía judaizada, representada por el etíope eunuco, en la perícopa de Hechos 8,26-40, establece, en la construcción del relato, la posibilidad de la "construcción de identidades", a partir de un intercambio étnico-cultural, flexible en su relación e interacción como pueblos, culturas y fronteras étnico-geográficas. Esto favorece la concepción de un cristianismo primitivo diversificado en sus matices y con alteridad en su construcción en Etiopía.

Bibliografía

BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles: A Critical and Exegetical Commentary*. Scotland: T&T Clark, 1994, p. 393-436.

BÍBLIA – Traducción Ecuménica. São Paulo: Loyola, 1995. 1567 p.

BÍBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edicción, revisada y ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 2206p.

Century Setting: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting (Ed. GILL, David W. J., GEMPF, Conrad). United States of America: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. The Paternoster Press Carlisle, 1994, pp. 483-544.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaios sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Ottoni Editora, 2003. 138 p.

COMBLIN, José. "O Batismo da Rainha de Etiópia". In: *Estudos Bíblicos*, 1988, n. 17, pp. 63-68.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Metodista/Sinodal, 1987, vols. 1-2, 480p.

F. J. JOSEFO, Flavio. "Guerra de los Judíos". En: *Obras completas de Flavio*

FINE, Steven (Ed.). *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interation during the Greco-Roman Period*. London y New York: Routledge, 1999, 253 p.

FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1969.

GAVENTA, Beverly Roberts. "Ethiopian Eunuch". En: *The Anchor Bible Dictionary* (ed. David Noel Freedman). Vol. 2. New York: Doubleday, 1992, p. 667.

HERODOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Primera edición. (Traducción del griego por el P.

40. HORST, Pieter W. van der. *"Was the Synagogue a place of Sabbath Worship before 70 C.E?"* In: Routledge, 1999, pp.18-19.

Bartolomé Pou). Buenos Aires: Joaquín. Gil Editor, 1947, 800 p.
HOORNAERT, Eduardo. "El Negro y la Biblia: Un clamor de justicia". En: *Luís Carlos Araujo (Ed.).* Centro Cultural Afro-Ecuatoriano. Ediciones Afro América, 1992, pp. 21-26.
HOORNAERT, Eduardo. "Odessa y la frontera oriental". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 29, 1998, pp. 44-58.
HORST, Pieter W. van der. "Was the Synagogue a place of Sabbath Worship before 70 C.E?" En: *Edited by Steven Fine*, Routledge, 1999, pp. 18-33.
Josefo. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961. 370 p.
KAMIEN, Sandra. *O Eunuco Etíope e o Início da Igreja nos Confins da Terra*. Monografia. São Leopoldo: EST, 2000, 40p.
KÖESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988, 905p.
KRODEL, Gerhard A. *Commentary on the New Testament – Acts*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, 527p.
MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 5ª ed., 1978. 980p.
NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. "La comunidad olvidada: Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 22, 1996, pp. 104-120.
POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joselyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* São Paulo: UNESP, 1998, 250p.
RICHARD, Pablo. "Los diversos orígenes del cristianismo: Una visión de conjunto (30-70 d.C.)". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 22, 1996, pp. 7-20.
RIUS-CAMPS, Joseph. *De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia Cristiana: Comentario lingúístico exegético a Hch.1-12.* Córdoba: Ediciones El Almendro, 1989, 390 p.
ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apóstoles.* Madrid: Cristiandad, 1984, pp. 151-214.
SANDERS, E. P. "Common Judaism and the Synagogue in the first century". En: *Edited by Steven Fine*, Routledge, 1999, p. 2.
SAOÛT, Yves. *Atos dos Apóstolos: ação libertadora.* São Paulo: Edições Paulinas, 1991, pp. 111-134.
SCOTT, James M. "Luke's Geographical Horizon". En: *The Book of Acts in its First*
SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino.* São Paulo: EDUSP, 1987, 350p.
STOTT, John R. W. *A Mensagem de Atos: até os confins da terra*. São Paulo: ABU, 1994, pp. 161-184.
SUESS, Paulo. "Etíope resgatado: Discurso teológico-jurídico de Manoel Ribeiro Rocha sobre a libertação dos escravos". En: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 51, fascículo 204, dezembro, 1991, pp. 902-921.
The Greek New Testament. V.V. A.A. Fourth revised edition. Con introducción en Castellano por J. Sánchez Bosch y diccionario. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1994. 1124p.
ULLENFORFF, Edward. *Ethiopia and the Bible*. London: Oxford University Press, 1968, 175 p.
VV. AA. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, vol. 1, 2ª Edição, 2000. 1360 p.
VV. AA. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1997. 556p.

José Luiz Izidoro
Jeso_nuap@hotmail.com

CARACTERÍSTICAS DEL CRISTIANISMO AFRICANO

La idea de globalización no es nueva. Los hombres han reconocido siempre su necesidad de interdependencia[1] y han intentado integrar las diferentes sociedades ya sea por medio de alianzas o subyugándolas militarmente con el objetivo explícito, de poder explotar los recursos en su propio beneficio.

En estos momentos tenemos una idea bastante aproximada de qué significa vivir en un mundo integrado, vivimos efectivamente en una sociedad globalizada.

En la Antigüedad Occidental[2] aparece la idea imperialista de integración con el proyecto de expansión y conquistas de Alejandro el Grande, que produce el cosmopolitismo helenístico, sobre el que se instalará después el concepto de *Pax Romana* impuesta por el Imperio Romano, y que finalmente renacerá en el sueño de la *Pax Christiana*, que enunciará Agustín, y que regirá durante toda la Edad Media en la Europa Occidental.

En Roma, hacia el final de la República y principalmente bajo el Imperio, el Estoicismo y el Epicureismo intentaron señalar las consecuencias morales que estas actitudes políticas podían provocar en los ciudadanos, y criticaron a los gobernantes incontrolables e irresponsables, sólo preocupados en expandir y afianzar su propio poder. Este tipo de opiniones, como sabemos, le costó la vida a Séneca, porque el poder, el dominio y el control eran más importante que mantener al ciudadano como hombre virtuoso.

Las tentativas actuales de organizar una sociedad mundial tienen pues sólidas raíces históricas. La metodología ha progresado gracias a los avances tecnológicos, hay que reconocerlo... pero en el fondo es un proceso semejante, por supuesto no igual. Sin embargo el objetivo sigue siendo el mismo: dominar para aprovechar los recursos de los dominados en beneficio de los imperios de turno.

En estos casos el problema de los valores es complejo. Se podría afirmar que no existen, pero en realidad sí están, sólo que los antiguos valores son reemplazados por otros funcionales al nuevo modelo y, en general, encontramos en las sociedades con pretensiones de dominación mundial que se privilegia al pragmatismo sobre cualquier otro valor. El pragmatismo romano prevaleció sobre la reflexión acerca de la humanidad y lo metafísico, de preferencia griega.

En este contexto, el cristianismo, junto con otras religiones y filosofías, en general provenientes del oriente del Imperio, llenaron un vacío anómico importante. Reemplazaron la pragmaticidad del Imperio con normas nuevas, que eran consideradas hasta ese momento, cuanto mucho, privativas de las clases dirigentes. Esta razón y las calumnias que sufrieron los que se adherían a los nuevos movimientos, son algunas de las causas de los rigorismos éticos que los caracterizaban. Además, y un además nada despreciable por cierto, añadieron un ingrediente que faltaba en la religión oficial: la esperanza por una vida mejor, donde la justicia reemplazara al arbitrio de los poderosos. Sea en este mundo, o en el más allá. Generalmente en el más allá.

Durante el Bajo Imperio el cristianismo se hallaba tan extendido que era la verdadera fuerza ideológica aglutinante del entorno del Mediterráneo. La ética cristiana, que había bebido de la ética culta del Imperio y del estoicismo, además de la ética judía, se propagó de tal manera que podemos hablar de una "democratización" de las normas. Lo que Plinio el Viejo predicará como norma para las clases cultas y dirigentes del Imperio, el cristianismo lo propondrá a todos sus seguidores.[3] Lo mismo pasa con el estoicismo y por supuesto con la ética

---

[1] Un buen ejemplo de esto sería la organización en nichos ecológicos que se encontró en la zona de ocupación de la cultura Inca antes de que ellos llegaran a la región.

[2] Por supuesto no desconocemos los intentos imperialistas del Cercano Oriente de egipcios, babilónicos y persas, pero nos centramos en la reflexión sobre la sociedad del entorno mediterráneo, dominada por el Imperio Romano.

[3] Esto aparece con claridad por ejemplo en *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría, del s.II

del judaísmo, lo que trajo desde el mismo comienzo del movimiento cristiano algunos problemas serios, como la aplicación a rajatabla del "No matarás", que eliminó la exposición de niños o la participación en el ejército imperial. Las consecuencias de estas actitudes tuvieron diferentes soluciones pero no se pudo evitar durante siglos el problema del desequilibrio familiar y de patrimonio que suponía la no exposición de niños en Roma, ni las primeras presiones que se recibieron para que los cristianos accedieran a participar como soldados del ejército imperial.[4]

Hay que reconocer el papel capital y positivo que la religión cristiana tuvo en este proceso de unificación ideológica durante el Bajo Imperio, cuando ya la situación interna y externa hacía imposible mantener la idea de Imperio unido, para que el proyecto romano pudiera seguir funcionando. El efecto fue que pudo seguir adelante, varios siglos más en oriente, como Imperio Bizantino (hasta el s.XV), y algunos pocos más en occidente (hasta el s.V). Las diferentes culturas que conformaban el Imperio, sin embargo, no perdieron su identidad, aun estando unidas por una misma ideología, por una misma fe.

Diocleciano hizo sin duda una mala elección cuando trató de recuperar el pasado, el *mos maiorum*, ignorando los cambios de su presente, en un intento desesperado por reunificar un Imperio que se disgregaba ante ojos vistas por múltiples razones. La Gran Persecución, iniciada el 303, muy cruenta sobre todo en la parte oriental del Imperio, no doblegó sin embargo la fuerza del cristianismo. Constantino, mejor estadista, sin duda, buscó los mismos resultados pero aceptando la vigencia de la ya no tan nueva creencia. El cristianismo será para él "el cemento del Estado". La unificación entre Cristo y el Sol Invictus aseguraba además una universalidad necesaria a la ideología aglutinante. Cristo, incluso iconográficamente, se transformó en un dios solar que llevaba en sus manos el bastón de mando y la imagen del mundo, con una cruz sobre ella (imagen simbólica de la *Pax Christiana* dominando el mundo conocido), y el emperador pasó a ser en Oriente, su Vicario en la tierra, así ya lo era desde mediados del s.IV en occidente, el papa de Roma.

Sin embargo las diferentes regiones lograron conservar sus identidades. El lenguaje administrativo era el latín, pero en la mitad del imperio se hablaba griego en su variante *koiné,* más las lenguas propias de cada lugar. El panteón romano, por regla general, se sumaba a los locales.[5] Los baños, los acueductos, los arcos de triunfo, las ciudades militarizadas y organizadas en cuadrícula, se superponían a las tradicionales y desorganizadas aldeas y ciudades sobre todo en la parte oriental del Mediterráneo. Todavía en el s.V, Agustín testifica en su correspondencia que tiene problemas para conseguir un sacerdote que hable púnico[6]. Esa mezcla de idiomas demostraba que el proceso de inculturación se producía de todos modos, aunque no el de sustitución de una cultura por otra. En el campo cartaginés el púnico seguía siendo el idioma del campesinado.

Agustín mismo es un producto de estas mezcla de culturas. Su padre era un oficial romano, su madre ostentaba un nombre púnico, la famosa Mónica, así que sospechamos que era originaria del norte de África, y él mismo, hablaba sólo latín, no entendía ni leía el griego, ni el púnico, y siguió el *cursus honorem* al estilo típicamente romano, en Cartago prime-

---

4 Según Ambrosio y Jerónimo, el primer tema se solucionaba muchas veces dedicando los niños no deseados al servicio de la Iglesia (sin darles, por supuesto, la dote que les correspondía, por lo menos no en todos los casos) El segundo se alivió cuando los cristianos aceptaron incorporarse al ejército y cumplir con todas sus obligaciones civiles, siempre y cuando eso no implicara ofrecer incienso a la estatua del Emperador, cosa que como soldados estaban obligados a hacer.

5 Algunos dioses simplemente se añadían, otros asumían la personalidad de los ya existentes. Por ejemplo en la zona africana, la Reina de los Cielos, terminó siendo Ceres y Saturno, su compañero, en realidad Baal en púnico, terminó asumiendo las características del Saturno romano. Según Frend, ese fue el momento en que los elementos africanos abandonaron el culto a Saturno convirtiéndose en masa al Cristianismo que le ofrecía más puntos de concordancia con sus creencias antiguas, que podían seguir así expresándose. Véase sobre este tema el Cap.VI de *The Donatist Church,* de W.H.C.Frenda, Oxford, 1952.

6 En realidad suponemos que a esa altura de la historia el púnico era una mezcla de bereber con algo de púnico y de latín, pero es un testimonio interesante de que en época de Agustín, fines del IV y comienzos del V, en el hinterland africano se seguía hablando púnico y bereber y posiblemente lo estrictamente necesario de latín, como para relacionarse con las autoridades imperiales.

ro y Roma después, bajo la protección de un evergeta, que era en realidad un púnico de buen pasar.

El hecho es que las identidades se mantenían, pero no por supuesto en una idílica pureza original, puesto que el intercambio cultural no se podía evitar en el vivir cotidiano. Así, y en el caso específico del cristianismo, nos pasa que encontramos en cada región del Imperio características que son comunes a todas las regiones y otras que son específicas de cada lugar. Descubrir esas especificidades a veces es fácil y a veces no. Los Padres de la Iglesia responden en general a la idea de Imperio más que a la de regionalidad, con ricas excepciones, como Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandría, Atanasio y algunos más. Todos ellos africanos.

El caso africano

Para los romanos África se dividía en una serie de provincias al norte[7] y Egipto. Había conciencia de una cierta homogeneización en la África no egipcia y una clara distinción con el Egipto faraónico de los Ptolomeos (de origen greco-egipcio, no lo olvidemos)

El cisma africano, conocido como donatismo, se desarrolló justamente por un querer ignorar las particularidades del cristianismo africano, particularidades que ya están enunciadas en el s.II en los escritos de Tertuliano.

Podríamos resumir las más importantes como: a) rigorismo moral; b) culto de los mártires que derivará en culto a los santos y sus reliquias; c) alta vocación por el martirio que se consideraba como un testimonio privilegiado; y en cuanto a la forma organizativa, d) el énfasis en la unidad de la Iglesia, en torno a una organización conciliar de autoridad. Esta última característica sin embargo provocará una fractura que durará varios siglos: el cisma donatista.[8]

Posiblemente para hablar del rigorismo ético el testigo privilegiado es Tertuliano, a quien seguirá al pie de la letra, Cipriano.[9] Como ejemplo: en época temprana, cuando las vírgenes de la Iglesia todavía vivían en general en sus domicilios y participaban de la vida de la comunidad normalmente, Tertuliano ya comienza a regular la aparición de las vírgenes en público en su *De virginibus velandi*, donde aconsejará sobre su ornato o mejor, la necesidad de la falta de él, y sobre su recato en la Iglesia y en toda aparición en público. Por supuesto aconseja el uso del velo en público.[10] En cuanto a las viudas, en *Ad uxorem,* ya le pide a su posible viuda que en caso de serlo, se conserve *univira*[11]. También se expide duramente sobre la participación de los cristianos en los espectáculos públicos y prohíbe el servicio militar de los cristianos en *De Corona*.

"¿Se le permitirá al cristiano llevar la espada en la mano, cuando el Señor declaró que todo el que se sirva de la espada perecerá por la espada? (...) ¿Hará guardia ante los templos a los que ha renunciado? (...) ¿Llevará el estandarte rival de Cristo?"[12]

La exhortación por el martirio se ve claramente en las *Actas de los Mártires* que tienen su origen en África, como el *Acta de Perpetua y Felicita*, posiblemente el escrito de mujer cristiana más antiguo que poseemos. El final del texto, posiblemente de mano del mismo Tertuliano, dice:

"¡Oh fortísimos y beatísimos mártires! De veras, han sido llamados y elegidos para gloria de nuestro Señor Jesucristo (...)"[13]

---

7 Las provincias africanas eran Mauritania, Numidia, África Proconsular y Cirene y como provincia aparte, Egipto.

8 Ver desarrollo extenso del tema en mi artículo "Donatismo: un movimiento de resistencia del s.IV" en *Cuadernos de Teología* (2003), ISEDET, Buenos Aires, pp.257-277.

9 Ese rigorismo exacerbado lo llevará a pasarse a la iglesia montanista hacia el final de su vida.

10 En un difícil pasaje, Pablo recomienda a todas las mujeres el velo en público en la *I Epístola a los Corintios 11:2-10.*

11 Esto se apoya en la *Epístola I Timoteo* 5:9, cuando se empieza a legislar sobre las viudas atendidas por la Iglesia. Para poder gozar de ese beneficio debía ser *univira,* es decir casada con un solo hombre.

12 Citado por Jean Comby en *Para Leer la Historia de la Iglesia*, Verbo Divino, España, 1991, p.43

13 Traducción de Contardo Miglioranza, en *Actas de los Mártires*, Edic.Paulinas, Buenos Aires, 1986, p.92.

El martirio está equiparado a un segundo bautismo. No olvidemos que en África se desarrollará en el s.IV la teología sacramental del bautismo... es decir, es un concepto fuerte para un cristiano africano hacer esta afirmación. Según lo consignado en la misma fuente:

"También iba Felicitas, gozosa de que su afortunado parto le permitiera luchar con las fieras, pasando de la sangre a la sangre, de la partera al gladiador, para purificarse después del parto con el segundo bautismo."[14]

Cuando se produce el cisma donatista, en el 303, debido principalmente a la incomprensión de Constantino de las particularidades del cristianismo africano, los circunceliones[15] se unen en masa al movimiento. Su vocación por el martirio es manifiesta y comienza con ellos el culto en masa de las reliquias de los "santos mártires", que según Agustín, comercializaban.[16]

El otro tema importante es el desarrollo eclesiológico africano, que va acompañado de una autoridad conciliarista que no existía en otras partes del Imperio. Era el Concilio de Obispos el que decidía en última instancia, aunque hubiera figuras tan dominantes como Cipriano o Agustín mismo. Cipriano en *De Catholicae Ecclesiae Unitate* desarrollará una serie de imágenes para demostrar este punto doctrinal, siguiendo en parte a Tertuliano y a Ireneo. La túnica de Cristo, el arca de Noé, la nave, entre otras, serán símbolo de la unidad de la Iglesia. Cipriano, sabiendo lo que dice, afirma "No puede ser mártir quien no está en la Iglesia"[17]

El tema con este tratado es que está escrito en medio de una disputa dentro de la Iglesia africana con Roma. El caso dentro de la Iglesia africana se centra en la vuelta a la iglesia de los *lapsi*, es decir, los "caídos" durante la persecución de Decio (250). Los *confesores*, aquellos que habían sobrevivido a la persecución sin traicionar a sus creencias eran tolerantes en cuanto a la reinserción de los *lapsi* en la Iglesia, mientras que Cipriano, inspirado, sin duda, por Tertuliano que no admitía la apostasía como pecado perdonable, era más riguroso para volver admitirlos a la comunión plena con los hermanos y hermanas. En el fondo del conflicto estaba también el enfrentamiento entre la autoridad de los confesores, sin cargos eclesiásticos, pero con sólido prestigio, y la de los obispos.

El tratado *Sobre la Unidad de la Iglesia* existe en dos versiones. Los especialistas aceptan como más antigua la versión donde Cipriano consulta a su par de Roma sobre los problemas africanos. Obviamente los que buscan antigüedad al primado romano dicen que esta es la versión del tratado. La otra versión, asienta los principios de la unidad de la Iglesia en el colegio de los apóstoles, al que equipara con las consultas de los sínodos episcopales.

"Lo que fue Pedro, lo eran ciertamente también los demás apóstoles, dotados de igual participación de honor y potestad, pero el origen proviene de la unidad, a fin de que la iglesia de Cristo se muestre una sola"[18]

De hecho esta posición conciliar perdurará hasta tiempos de Agustín y es lo que provoca el cisma donatista. Era ya tradición que para la ordenación de un obispo africano estuvieran presentes por lo menos 12 de ellos, del norte de África. Esta norma que es trasgredida en la ordenación de un obispo de Cartago, no sólo no se cumple, sino que pone en duda la pureza de la ordenación misma ya que uno de los obispos presentes era un *traditor*.[19]

---

14 *Op.cit.* p.89

15 Era campesinado temporario de origen bereber. La denominación parece derivar de *circum cella*, es decir se los reconocía por sus reuniones en torno a los lugares donde estaban sepultados los mártires a quienes rendían su respeto y su culto. Se caracterizaban por buscar la muerte en batalla, por lo que se cree que su paso posterior a la religión musulmana fue facilitada por este rasgo.

16 *De opere monachorum*, 28, 36. Como sabemos, y pese a los esfuerzos de Agustín por erradicar esta costumbre, que él reconoce en sus *Confesiones* como de origen africano, el culto a las reliquias de los santos será un próspero negocio por lo menos hasta el movimiento de Reforma europeo. El protector de Lutero, el elector Federico el Sabio, era famoso por su colección y también lo era Felipe II. La colección de los Habsburgo todavía se puede admirar en El Escorial.

17 Traducción de Joaquín Pascal Torró para Ed.Ciudad Nueva, Madrid, 1991, p.87.

18 *Op.cit.* p.75

19 Durante la Gran Persecución del 303 (Diocleciano) se ordenó a las autoridades eclesiásticas entregar libros y objetos del culto. Los que los entregaron (del verbo *tradire*: llevar, en latín) fueron llamados *traditores*. De allí nuestra palabra castellana "traidores" de connotación tan peyorativa que hoy usamos.

Esta costumbre africana que es ignorada por Constantino, más preocupado por la unidad de la Iglesia que por sus particularidades, provocó el cisma. Los obispos persistieron en su actitud y ni siquiera la dura pluma de Agustín, evitó el proceso de separación.

Esta particularidad, bien africana, no pasará a la Iglesia romana. Allí se fortalecerá el régimen monárquico, considerando al obispo de Roma, ya desde mitad del siglo IV, como el único Papa[20], con primado sobre los otros obispos y vicario de Cristo. En Oriente, el vicario será el emperador bizantino, pero el principio, verticalista, será el mismo. Todo esto llevará a un tipo de eclesiología cerrada y monárquica que, aún hoy, como sabemos, es defendida por importantes sectores de la Iglesia Católica Romana.

El caso egipcio

Aquí nos encontramos con algunas peculiaridades regionales que se relacionan con el Egipto de rasgos faraónicos y su organización, pero también con algunas características parecidas a las del resto de África. Estamos en el lugar de origen de una de las culturas más desarrolladas de la antigüedad oriental ... y esto griegos y romanos lo sabían. Los viajes de los griegos (entre ellos el mismo Alejandro) de peregrinación a lugares santos egipcios y de muchos emperadores después, lo demuestran. Les fascinaba el desarrollo cultural egipcio, no sólo sus curiosos dioses representados con algunos rasgos animales que no estaban acostumbrados a ver. Era una simbólica diferente a la greco-romana, la que enfrentaban, resistida y admirada al mismo tiempo.

Notemos que durante el dominio romano sigue apareciendo como importante la división entre Alto y Bajo Egipto. El Bajo Egipto es más rico, tiene tierras fértiles y después de la fundación de Alejandría, la ciudad centro cultural multiétnica más importante de la antigüedad.[21] El Bajo Egipto será el granero de Roma y su importancia económica es de tal envergadura que en uno de los conflictos posteriores, cuando ya los obispos católicos eran poderosos, amenazan con detener el embarque de trigo a Roma, como medida de presión.

Debido a este proceso, entre otras cosas, el centro de producción intelectual de la antigüedad se trasladará de Atenas a Alejandría. El helenismo es el fenómeno cultural más rico y el último con raíces griegas manifiestas, que encontramos en el Mediterráneo oriental.

La misma vida de Clemente de Alejandría[22] da un ejemplo de esto: peregrinando en busca de la verdad, como un griego pudiente haría -se presume nacido en Atenas de familia rica- se dirige en su juventud hacia la Baja Italia, donde podía encontrar comunidades pitagóricas y platónicas, luego a Siria-Palestina y finalmente se radica en Alejandría. Allí, el que nosotros conocemos como Museo y que en realidad era una organización del estilo que hoy llamaríamos universitario, contaba con los mejores intelectuales de la época y con una biblioteca inigualable. El ambiente era cosmopolita y muy abierto a todas las ideas. La producción intelectual fluía con facilidad. Todas las filosofías eran lícitas y las ideas no se censuraban: se estudiaban.

El Alto Egipto sigue siendo más característicamente egipcio y campesino. La influencia del Imperio no llega tan lejos en forma tan contundente como en el Norte, así como tampoco en las zonas desérticas. Eso hace que en épocas de mucha presión tributaria romana, o de reclutamiento para el ejército (bajo los Severos, p.e., en el s.III) los campesinos, escaparán al desierto o al sur. Son los primeros anacoretas[23]. Tebas será lugar de fundación de muchos monasterios en el s.IV, cuando los monjes debían huir de la censura y el poder, no ya del Imperio, sino de los poderosos obispos católicos nicenos. Muchos de ellos se inclinaban por posturas místicas, con toques gnósticos y por una independencia organizativa y administrativa

---

20 "Papa" era un título de respeto, que compartían los obispos de las sedes más importantes hasta mediados del s.IV.

21 Para un estudio detallado véase Jorge J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia, 1994

22 Uno de los Padres de la Iglesia más importante de Egipto. (c.155-220) A cargo de la Escuela de Alejandría después de la muerte de Panteno, su maestro. Esta escuela lo era al modo filosófico. Todo se analizaba, partiendo del presupuesto de que sin embargo el cristianismo era la filosofía superior.

23 De *ana xoresis*, subida al desierto.

que no era bien vistas por los obispos, que preferían los monjes campesinos a su servicio, que utilizaban como tropa de choque particular.

De todos modos si uno contempla las cubiertas de los ataúdes del norte de Egipto, podrá observar enseguida la mezcla de creencias que se evidencia en la riqueza de la simbología que ostentan: el anj egipcio, la imagen de ma'at, el pez[24], el ave fénix, símbolo de la resurrección para los cristianos, y símbolos romanos de todo tipo, aparecen en retratos de típica manufactura romana, y eso en catafalcos de cristianos. Pero también en los ataúdes de egipcios que son cultos romanos no cristianos, o en los de los egipcios ricos, no cristianos. El ambiente que describe la *Carta de Adriano* se ve reflejado en el arte que decora estas bellas cajas.

Eso era sobre todo en el Bajo Egipto y en Alejandría en particular. La carta que mejor lo refleja, sea o no una falsificación, es la denominada *Carta de Adriano* que ya mencionamos, escrita supuestamente al cónsul Serviano por el emperador, que es del s.II y que dice en uno de sus párrafos:

> "Respecto al Egipto que me alababas, querido Serviano, he llegado a descubrirlo como enteramente frívolo, oscilante y que revolotea a impulsos de cualquier rumor. Allí, los que veneran a Serapis son cristianos, y se hallan consagrados a Serapis los que se hacen llamar obispos de Cristo. No existe allí un solo archisinagogo de los judíos, ni un solo samaritano, ningún presbítero de los cristianos que no sea astrólogo, adivino o ensalmador. Incluso el mismo patriarca, cuando llega a Egipto, se ve obligado por unos a adorar a Serapis y por otros a adorar a Cristo."[25]

Como se ve, el contenido del texto suena más a las calumnias contra los cristianos que elaboraban los cultos romanos, que a texto verdadero... pero lo que se describe, aunque sospechoso de exageración, pinta bien el ambiente alejandrino. Todo era permitido, todo se discutía, todo era posible. La censura cristiana, por lo menos en el s.II, todavía no funcionaba a plenitud.

Los romanos eran fascinados por la cultura egipcia y aunque hubo al principio alguna resistencia a sus cultos, Isis llegó a ser una de las diosas madre más veneradas en todo el Imperio. Hoy se la vincula a las vírgenes negras que se encuentran por toda Europa.[26]

Luego, hasta por lo menos mitad del s.III, el cristianismo egipcio se caracterizó por la mezcla de creencias, por generar un movimiento gnóstico que incorporó al platonismo medio en sus formulaciones, por otro movimiento, de estilo judaizante, influido sin duda por la rica y abundante comunidad judía de Alejandría y por tempranas formas de anacoretismo.

Al consolidarse la autoridad obispal, personajes de la talla de Orígenes deben huir de Egipto y radicarse en Siria o en Palestina. La censura de la Iglesia monárquica convierte a la Escuela de Alejandría cristiana, que había sido ejemplo de erudición y amplitud de criterios, en una escuela catequética, dirigida por el sobrino del obispo de turno, que reemplazó a Orígenes, escapado Palestina, en la conducción de la Escuela.

Encontramos también que se produce en esta zona, al modo donatista, un movimiento cismático rigorista, llamado en Egipto melecianismo, por Melecio su fundador. A pesar de la mediación de un obispo como Atanasio, bien egipcio y no pro-Imperio justamente, el cis-

---

24 Como sabemos este representaba el anagrama en griego de "Jesucristo Hijo de Dios, Salvador"

25 *Op.cit.*, p.37, n.20

26 Una teoría dice que las vírgenes negras pertenecen a antiguos santuarios consagrados a la poderosa madre Isis, asimilada ahora a la Virgen Madre de Cristo. Otra, asegura que las vírgenes negras, que no tienen rasgos africanos, están relacionados con antiguos cultos celtas, que desaparecen totalmente (de la superficie) en el s.XII, siglo de auge de estas vírgenes en Europa. El *modus operandi* es típicamente católico: cambiar el contenido, manteniendo la forma de aquello que no se puede eliminar. Así los Carnavales, seguidos de la Cuaresma y el ayuno, o el Saturno púnico, asimilado al Saturno romano primero y a Dios Padre después, la fiesta del aniversario de nacimiento de Mitra, convertida en el aniversario del nacimiento de Cristo, los solsticios convertidos en fiestas de santos, etc. Se pueden encontrar muchísimos ejemplos sobre este mecanismo del catolicismo antiguo. La *Pax Christiana* debía implantarse a cualquier costo. Lo que no era cristiano o no existía o se transformaba.

ma se produjo y el melecianismo funcionó como iglesia autónoma hasta la llegada de los árabes a la región.

Por último, no podemos menos que mencionar el movimiento monacal, como una particularidad egipcia. Aunque al mismo tiempo que en Egipto un fenómeno similar se produce en Siria y en Asia Menor y se discute si hubo influencias de unos sobre otros, pensamos que el monacato egipcio tiene características propias.

En relación a la vida conventual organizadas por Agustín o Basilio las diferencias son grandes. Agustín funda una comunidad que se basa en el cenobio (*koinos bios*) y en el estudio de las Sagradas Escrituras. La comunidad de Basilio es principalmente de servicio. El centro de la unión y del trabajo de los monjes es la atención a leprosos y pobres. Además, en los dos casos, los obispos son los verdaderos directores de estas comunidades. Es decir, la relación con la Iglesia monárquica es directa y de sujeción.

No pasa lo mismo con las comunidades pacomianas de Egipto. Después de un primer intento fallido, Pacomio organiza con modelos tomados sin duda del ejército (recordemos su origen como miembro del ejército romano), a monjes que deben subordinarse a los jefes de cada casa, pero no al obispo de la ciudad. Una vez por semana venía un sacerdote a dar la comunión a los monjes. El centro no era el servicio a la comunidad sino el *ora et labora* que caracterizará luego las comunidades de San Benito, en la Europa occidental.

Eso no significa que estas comunidades, que eran prósperas, no ayudaran a los campesinos que lo pidieran en tiempos de hambruna, por ejemplo, pero no es el servicio sino el trabajo, la oración y la vida en comunión lo que los caracteriza. Es lo que puede describirse como una contraciudad, que se opone a la sociedad imperial juzgada como pecaminosa. Es, en concreto, tratar de llevar a la práctica los principios de la comunidad arquetípica de Hechos 2: 42-47.

"Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común" (v.44).

La evolución de este modelo tiene que ver con los cambios en la Iglesia egipcia. Los monjes filo-gnósticos se fueron trasladando al sur, a la zona de Tebas, a medida que el obispado se fortalecía y la censura de corte niceano caía sobre ellos. Los monjes campesinos que quedan en el Bajo Egipto se ponen en relación de subordinación con el obispado católico y son doctrinariamente casi indiferentes. Se transforman en defensores activos de la ortodoxia, al servicio de la Iglesia, y atacan cuando el obispo lo ordena, sin conocer ni importarle las causas doctrinales. Son los que destruyen el Serapeum de Alejandría y matan a sus sacerdotes. Los que realizan pogroms contra la comunidad judía. Y los que asesinan a Hypathia el mes de marzo del 415, la directora del Museo, a pedido del obispo Cirilo de Alejandría, el campeón de la ortodoxia nicena.[27]

Sin embargo, y a pesar de tanta censura, se empieza a conformar una iglesia egipcia, de habla copta, y origen manifiestamente campesino, que se inclina en teología por una posición monofisita[28] y que subsiste en la periferia de Egipto, incluso bajo gobiernos musulmanes que los consideraban insignificantes en número y no peligrosos en cuanto a su influencia.

El cristianismo egipcio contribuye pues a una riqueza doctrinal fruto del ambiente alejandrino: el gnosticismo con rasgos helénicos, un cristianismo de corte judaizante, el monaquismo de todo tipo, el pacomiano[29] y el dedicado a proyectos de corte místicos, el anacore-

---

27 Ya en ese momento que una mujer hablara en público, o se atreviera a enseñar a hombres, era motivo de censura manifiesta en las comunidades cristianas. La mujer hacía tiempo había sido confinada al espacio privado en su hogar o en la iglesia.

28 El monofisimos es una forma doctrinal que afirma la existencia de una única naturaleza en Cristo. La fórmula era apolinarista (de Apolinar de Laodicea) en origen "Una única naturaleza del Dios Logos encarnado" Esta fórmula monofisita fue aceptada en Siria y Egipto también como una forma de oponerse a la opresión imperial, que había apoyado una fórmula difisita elaborada en el Concilio de Calcedonia del 451. Era el elemento autóctono oponiéndose al imperio y manifestándose también con forma de controversia teológica.

29 Pacomio funda los primeros cenobios en Scete, Fboú, Shmin, etc. durante las primeras décadas del s.IV. Esto es en el desierto al sur de Alejandría. La vida de las comunidades se basaba en el mantenimiento del celibato, la vida en común, la obediencia y el trabajo. Sólo se exigía el bautismo para poder formar parte de ella.

tismo, movimientos cismáticos rigoristas, y la independencia final de la iglesia local que se convierte en la Iglesia Copta, de corte monárquico, pero independiente tanto de Constantinopla como de Roma. Egipto produce campeones de la ortodoxia nicena como Atanasio y Cipriano... pero termina siendo monofisita e independiente.

Por último y no pensando en una taxonomía jerarquizada, la influencia del culto a la madre Isis -representada con su bebé en brazos mamando del pecho materno- sobre el culto a la Virgen María, representada iconográficamente de la misma forma, no puede ser minimizado.

Conclusiones

Las particularidades egipcias y africanas, la influencia del campesinado en esas características únicas, la oposición Imperio-provincia que se manifiesta incluso en iglesias cismáticas, son los aportes de África al cristianismo. El tratamiento de la autoridad, la tendencia al conciliarismo en la zona africana y al obispado monárquico en el Egipto de origen faraónico. La permanencia del culto a los muertos en el culto a los mártires y a las reliquias. Y también la importancia del culto a María como Reina de los Cielos y como Madre del Salvador, todas son peculiaridades de la zona.

Todas ellas conforman un panorama particular y único en el resto de las particularidades que existen en otras zonas, como Siria-Palestina o Asia Menor. La globalización romana facilitó la difusión del cristianismo pero no terminó con las identidades de sus provincias. La relación dinámica imperio-provincia, que caracterizaba y caracteriza la globalización se pone de manifiesto en la persistencia de estos regionalismos. Eso hace que debamos insistir en estudiar al cristianismo de cada zona del imperio en su especificidad, no sólo para entender el pasado, sino para comprender nuestro presente.

Este artículo es un enunciado de esta problemática que debiera seguirse desarrollando en estudios venideros.

Diana Rocco Tedesco

RESEÑAS

José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso - Curso sistemático de teología popular,* Quito: Editorial Abya Yala, 2005, 389p.

Este es un libro importante de un teólogo que se ha establecido como el coordinador de la *Agenda Latinoamericana*, un instrumento práctico que ha resultado valioso para la formación teológica de muchas personas. El libro que hoy reseñamos muestra que Vigil es un teólogo de la liberación de primera fila. Tiene la virtud de avanzar la agenda de la Teología de la Liberación y no simplemente profundizar temas ya establecidos. ¡Y lo hace con una metodología popular que busca poner este tema novedoso al alcance de personas de nivel académico medio en grupos que pueden ser auténticamente populares!

La importancia del tema de la teología del pluralismo religioso se puede mostrar con el hecho evidente fácil de comprobar en cualquier almanaque que la población de la India es mayor que la de todas las Américas en su conjunto. Los pobres de ese país superan cuantiosamente a los pobres de América Latina. Y en su gran mayoría no son cristianos, sino hindúes, budistas, musulmanes y sikhs. Siendo esto así, una Teología de la Liberación netamente cristiana en sus bases teológicas y su imaginario movilizador es una teología provinciana que no toca las grandes mayorías de pobres en este mundo de Dios. Lo que se requiere es una Teología de Liberación plurireligioso que pueda hablarle a masas de pobres de los cuales una pequeña porción es cristiana en su tradición.

Para los cristianos esto exige no solamente un diálogo interreligioso, sino y con más importancia un "intradiálogo" que afirme con convicción la disponibilidad de la salvación para todos los pueblos, cada cual dentro de sus propias tradiciones religiosas. Resulta, entonces, que el encuentro de la Teología de la Liberación latinoamericana con las tradiciones religiosas indígenas y las africanas en nuestro continente es una preparación válida que ya plantea la urgencia de revisar nuestros esquemas aprendidos en la infancia de nuestros maestros de religión.

Si hemos de encontrarnos fructuosamente con personas de otras tradiciones religiosas es preciso que concedamos al/a la otro/a el mismo respeto y la misma apertura hacia sus creencias y prácticas que esperamos recibir para nuestras doctrinas y prácticas cristianas. Esto significa reconocer que Dios no pudo solamente ofrecer la salvación por un camino, camino desconocido por la mayoría de las personas. El viejo supuesto de que "fuera de la Iglesia de hay salvación" no solamente se pone en duda sino que se muestra falso. Y allí se abre toda una caja de Pandora de temas teológicos tenidos por incuestionables que requieren examen y algunas veces rechazo. La primera de ellas es sin duda la exclusividad de Cristo como medio de revelación y de salvación. Esto excluiría de entrada otros accesos al misterio de Dios y clausuraría el diálogo.

Vigil presenta su material importante y a veces explosivo en 24 lecciones sencillas, con sugerencias para discusiones en grupos populares. Con pasos pequeños organizados según la lógica del "ver, juzgar, actuar", el libro lleva al lector o al grupo de discusión a través de campos minados con una lógica irrebatible y una comprensión pastoral que apela a la experiencia de cada quien. Todo muestra la firme convicción de que el pueblo es capaz de hacer teología. Es algo que hemos afirmado en la TL pero también es algo que arriesga confrontaciones con las autoridades. Un teólogo de la liberación que no esté listo para enfrentar este reto no merece nuestro respeto. Nadie podrá acusar a Vigil en este renglón. De una forma sencilla lleva a los cristianos populares de la mano para encontrar el misterio de Dios en la pluralidad de religiones, una multiplicidad de tradiciones que no es, asegura Vigil, simplemente un hecho sociológico sino una realidad querida por Dios.

Puedo recomendar sin reserva alguna la lectura y estudio de este libro para biblistas y

para los grupos populares con quienes trabajamos. Como dije más arriba, esto avanza la agenda teológica. Por ello hay que agradecer a José María Vigil por su trabajo diligente en un tema que no es periférico en la escena mundial hoy, para biblistas, sociólogos, politólogos, y periodistas, entre otros.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California, 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

Neuenfeldt Elaine Gleci. *Prácticas y experiencias religiosas de mujeres en el Antiguo Israel: Un estudio a partir de Ez 8. 14-15 y 13. 17-23.* Tesis doctoral presentada en el Instituto de Postgrados en Teología de la Escuela Superior de Teología, San Leopoldo, 2004.

Se trata de una tesis que, sin lugar a dudas, viene a contribuir en la comprensión de lo que significó la participación de las mujeres en los espacios religiosos en el Israel del periodo exílico; esta tesis también contribuye a la comprensión de las prácticas y experiencias de mujeres en el mundo antiguo: mesopotámico, egipcio, cananeo, entre otros.

La novedad de la tesis no está solamente en la afirmación de que el espacio privado reservado a las mujeres posibilitó el surgimiento de una profecía popular y familiar, contraria a la profecía oficial masculina, sino también en la comprensión del dualismo público / privado, en la configuración de la religión de Israel, no como espacios fijos, estáticos, sino como espacios dinámicos. Al comprobar que hay una relación dinámica entre estos espacios, que permite que lo público se vuelva privado y viceversa, Elaine nos ayuda en la descontrucción de ideas fijas y monolíticas que han estado ligadas a las llamadas "religiones de oficialidad masculina". Estas religiones, la mayoría de las veces, ocultaron prácticas religiosas y rituales sagrados protagonizados por mujeres dentro del mundo doméstico y casero. Prácticas y rituales como el parto, la menstruación, la comida, la vestimenta, la preocupación por la fertilidad humana, de los animales y de la tierra, rituales de lamento fúnebre o de desposorio, fueron condenados por la religión oficial, pretenciosamente ortodoxa. A pesar de que las mujeres no tenían espacios y mecanismos de producción dentro del ámbito religioso-sacral oficial, sus prácticas religiosas se caracterizan por la movilidad. Por lo tanto, aquello que se considera oficial, puede ser releído en otros espacios, hasta volverse popular, casero, domestico. La perspectiva feminista fue justamente la que posibilitó leer los textos bíblicos desde una visión crítica y preguntarse: ¿Quién dirige la normatividad con relación a las prácticas religiosas? ¿Con qué finalidad y desde qué perspectivas?

Una segunda novedad de este trabajo está en la tentativa de leer los textos contra ellos mismos y descubrir las prácticas escondidas detrás de las casas, de las puertas, de las ollas, de las fábricas, etc. La autora crea una metodología capaz de abordar la religión desde una perspectiva antropológica, hasta entender los textos en relación a sus contextos vitales y a la vida cotidiana. Así logra rescatar de los textos sus olores, sus sabores, sus ritmos, sus gritos, sus coros, sus ollas, todo ello parte de la revelación de lo divino. Más aún, la autora no se conforma con su aporte en el plano historiográfico y exegético, sino que va trazando una importante contribución para la hermenéutica feminista. De manera brillante, en las conclusiones finales, la autora nos ofrece una propuesta metodológica feminista, capaz de dialogar ecuménicamente con sujetos y prácticas diversas, rescatando y posibilitando el empoderamiento de los grupos populares en la interpretación creativa de los textos bíblicos.

La pregunta orientadora de la investigación fue la siguiente: ¿existen textos en los cuales las prácticas de las mujeres hayan sido condenadas? Esta pregunta fue como un eje con-

ductor que le posibilitó a la autora leer las entrelíneas de los textos y reconstruir, a partir de ello, la historia de las mujeres que quedaron como breves testimonios en los escritos.

La obra es presentada en cinco capítulos densos que convergen todos en el epicentro de los estudios, investigaciones y cuestionamientos que se refieren a la presencia / ausencia y silencio de las mujeres en la religión oficial de Israel. En el primer capítulo son presentados los presupuestos metodológicos, que conducen a los lectores y lectoras a la comprensión del tejido religioso israelita.

En el segundo capítulo, la autora nos ofrece una importante aproximación al contexto socio-literario de la profecía atribuida a Ezequiel, destacando de manera especial las prácticas proféticas de las mujeres, durante este periodo. Aquí son abordadas diferentes propuestas de acercamiento al libro. En la parte final de este capítulo, Elaine nos ofrece también una interesante síntesis sobre las prácticas religiosas de las mujeres en Egipto y Mesopotamia.

Los capítulos tres y cuatro son ejercicios de análisis exegéticos de los textos en cuestión, los cuales nos ayudarán en la comprensión de los rituales de las mujeres: lamentos fúnebres, adivinaciones, magias, rituales de muerte, parto y nacimiento, etc. El tercer capítulo analiza el texto de Ez 8,4-15, que describe la polémica profética del grupo de mujeres que se encontraban llorando al dios Tammuz. También en el tercer capítulo tenemos una referencia que nos sitúa en el ámbito de otras divinidades del mundo antiguo. En el cuarto capítulo, el texto de Ez 13,17-23 se centra en la polémica desatada contra el grupo de mujeres que se encontraban realizando un ritual con unas tiras, con las que se amarraban entre sí, decretando con ello la vida o la muerte para las personas.

En el quinto capítulo, la autora teje la trama habitual de las mujeres, ofreciendo las prácticas cotidianas, como prácticas políticas de transformación social. En esta sistematización, Elaine redimensiona los temas y elementos comúnmente atribuidos a las mujeres, ofreciendo con ello nuevas perspectivas para la vida de las mujeres.

Elaine enfoca el tema de manera simple y espontánea, en el contexto de la metodología de la historia de las mujeres, que revela una simplicidad de historias y sentimientos profundos, al tiempo que lanza a la lectora y al lector a la cultura, historia y escenario en el cual las protagonistas vivenciaron sus experiencias. De manera sutil y precisa, la autora teje el contexto teórico con el cual pretende trabajar las experiencias escondidas, haciendo mención al pensamiento de investigadores e investigadoras de varias áreas de las ciencias, especialmente en el campo de la antropología y de las ciencias de la religión. La bibliografía es riquísima y variada, y es aplicada a través de citas, que son felizmente adecuadas, discutidas y puestas a interactuar con los cuerpos sagrados de estas mujeres. Me parece que es, salvo un mejor juicio, una obra inusitada sobre la religión de Israel, que se haya hecho en América latina.

El hecho de que la obra haya priorizado las experiencias y sentimientos de las mujeres en el periodo del exilio, no invalida su importancia para la comprensión de otras experiencias vividas por las mujeres en la actualidad; eso es justamente lo que Elaine quiere especificar en el último capítulo. En éste es posible percibir el campo teológico desde donde la autora escribe: en ambiente de las comunidades, de los grupos del CEBI, de las mujeres de la Pastoral Popular Luterana (PPL), que de alguna manera inspiran sus presupuestos teológicos y metodológicos.

La tesis de Elaine Glecí Neuenfeldt es una lectura edificante, desafiante y desafiadora, tanto por la riqueza de contenido, en el que consigue equilibrar lo simple y lo profundo, hasta desarrollar ideas propias que dialogan con pensadoras y pensadores de esta área, como por su metodología exegética feminista, que al tiempo que desafía, invita a todos y todas a preguntarse por las entrelineas, por los silencios, por las contradicciones, por las negaciones de la religión de los otros y de las otras, simplemente porque no hacen parte de la oficialidad. De esta manera, el desafío lanzado para nuestros días tiene que ver con el respeto a la pluralidad de las prácticas religiosas populares.

Maricel Mena-López
mmena@puj.edu.co

Izidoro, José Luis. Cristianismo etíope a partir de la experiencia étnica, narrada en He 8,26-40, Disertación de maestría presentada en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Facultad de Filosofía y de Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de Sao Paulo, 2005.

En este trabajo de maestría, el autor, a partir del estudio del texto de Hechos 8, 26-40, se propone mostrar cómo algunas experiencias cristianas existieron y coexistieron en culturas extrapalestinenses y ejercieron un protagonismo en el anuncio del Kerigma. El texto escogido para el estudio, según el autor, relata y presenta experiencias cristianas en la región de Etiopía.

Las dos hipótesis que guían esta investigación son en primer lugar que las diásporas judaicas en el contexto helénico favorecieron la interacción social entre fronteras étnicas y por tanto la inserción del cristianismo en Etiopía. En segundo lugar que la perícopa de Hch 8, 26-40 es parte de la redacción lucana.

Para lograr el objetivo general propuesto José Luiz desarrolla cuatro capítulos. En el primero presenta el instrumental teórico y la definición de los conceptos centrales de la investigación entre los que se destacan los conceptos de etnicidad e identidad. El segundo presenta la historia del cristianismo etíope a partir de fuentes bíblicas, extrabíblicas e históricas; el tercero es un análisis exegético de Hch 8, 26-40 desde la perspectiva de origen del cristianismo en Etiopía y como parte del cuerpo textual "lucano". El capítulo cuatro retoma el texto de Hechos desde la perspectiva de la construcción narrativa de un intercambio étnico-cristiano.

El primer capítulo además de presentar el alcance y desarrollo de los conceptos de etnicidad, identidad entre otros, afirma que el *texto bíblic*o está cargado de un pluralismo de experiencias culturales y religiosas que evocan nuevas significaciones y sentidos. Por este carácter polisémico se hace necesario entonces conocer la dinámica interna de las narrativas que se pueden caracterizar por elementos imaginarios, lúdicos, de lenguaje, de mitos y representaciones culturales los cuales remiten al exegeta al dinamismo sociocultural- religioso que es pertinente en la construcción del texto. Es necesario superar el fundamentalismo exegético y apropiarnos de métodos que ayuden a recuperar el movimiento de la historia, el movimientos de la relaciones, la interacción de las sociedades y la construcción de las identidades.

El segundo capítulo que titula "*Introducción a la Historia del Cristianismo etiope en la investigación del Nuevo Testamento*", plantea la dificultad de no tener fuentes históricas sobre la presencia del cristianismo primitivo en Egipto y África. Al respecto, destaca la tesis de Arminda Lozano que plantea que esta escasez de información tiene explicación en la falta de interés que representaban estas expresiones religiosas a los historiadores antiguos quienes estaban más atentos a las realizaciones heroicas de los grandes personajes. En esa misma línea, otros autores sustentan que esta carencia de información confiable es fruto de la interpretación hegemónica y unidimensional a partir de una visión escatológica marcada por el reduccionismo de la historia en la cual el kerigma cristiano se parcializa en la subjetividad de determinados grupos.

Sin embargo existe una serie de estudios desde la perspectiva exegética del libro de *Hechos de los Apóstoles* que aproximan a la evidencia de experiencias diversas del cristianismo primitivo y en particular en Egipto y África en forma de matices bíblicos, extra bíblicos con literatura apócrifa y de matices histórico-geográficos diversos. Se constata por ejemplo en los matices bíblicos que Jerusalén era ocasionalmente visitada por etiopes influenciados por la religión hebráica. El cristianismo en Etiopía recibe el apoyo evangelizador de la corriente helenista de origen judaíca presente en Antioquia (Hch 11, 19). Otros textos bíblicos Hch 13,1; Mt 12,42; Lc 11,31 ofrecen algunas informaciones sobre el imaginario africano, utilizando estas citas del Evangelio, fuentes veterotestamentarias en relación al reina de Sabá.

En el capítulo III "*Análisis exegétic*o *de Hechos 8,26-40 en la perspectiva de los orígenes de cristianos en Etiopía*", hace un análisis exhaustivo de esta perícopa y considera como conclusiones importantes que es un texto lucano que presenta el anuncio de la Buena Nueva de Jesús a partir del movimiento de interacción e intercambio entre culturas representado

entre el Etiope y Felipe. Este encuentro se realiza en camino desde Jerusalén a Gaza en el "*carruaje del Etiope eunuco*". La subida de Felipe al carruaje se da "*movido por el Espíritu*" y por el interés de saber si el Etiope realmente comprendía lo que leía. La respuesta del Etiope es dada en forma de pregunta buscando la posibilidad de que Felipe le brinde una orientación para comprender el texto. Felipe, por su parte, presenta el texto desde un nuevo referente que es el misterio pascual de Jesucristo, del que procede la necesidad de un Bautismo que lejos de ser un simple rito como lo imaginaba el Etiope, éste sólo es posible si hay autentica fe, responde Felipe.

El capítulo IV "*Hechos 8,26-40 como un relato que evidencia la construcción de un intercambio étnico-cristiano*", presenta la geografía imaginaria presente en el texto que además de las características que determinan los dos personajes Felipe y el Etiope, es una narración que evidencia la construcción de un intercambio étnico-cristiano.

El contexto de peregrinación a Jerusalén y la lectura del cuarto poema del Siervo Sufriente de Isaías realizadas por el Etíope demuestran que en Etiopía se vivió un cristianismo primitivo fruto de los intercambios socioculturales entre norte y sur y todo el mediterráneo y que de alguna manera incidió en el desarrollo y origen del cristianismo. Este reconocimiento genera grandes desafíos de diversa índole exegética y hermenéutica para comprender el contexto de construcción de las culturas e identidades y las formas de expresión religiosa así como la comprensión desde el horizonte del mundo afro-latino americano y caribeño a partir del conocimiento de las dinámicas de relación entre las fronteras étnicas y geográficas que establecen un intercambio desde sus representaciones simbólicas.

Esta investigación que es formativa ha sido un esfuerzo importante por reconstruir la memoria y la identidad de los pueblos de África en relación con el cristianismo que se ha visto enriquecido por la diversidad de esta cultura, al tiempo que ha sido una fe que ha transformado la vida de los pueblos de África.

Finalmente, es importante reconocer que estamos delante de una obra que proporciona una contribución efectiva a los estudios bíblicos e historiográficos en la perspectiva de la negritud. El autor desarrolla los temas con empeño. Su escritura persuade a sus lectores y lectoras a ir hasta el final de la lectura sin prisa, mientras invita a un diálogo.

Diego Agudelo
dagudelo@puj.edu.co

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios (30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*
54. *Raíces afro-asiáticas en la Biblia*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar
Telf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 Nº 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 Nº 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortés Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3672

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY